This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

D1.5
M913g

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

MOSES BEN MAIMON

SEIN LEBEN, SEINE WERKE UND SEIN EINFLUSS

BAND I

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
1908

MOSES BEN MAIMON

SEIN LEBEN, SEINE WERKE UND SEIN EINFLUSS

ZUR ERINNERUNG AN DEN SIEBENHUNDERTSTEN TODESTAG DES MAIMONIDES

HERAUSGEGEBEN VON DER

GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG

DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DURCH

PROF. **W. BACHER**, DR. **M. BRANN**, PROF. **D. SIMONSEN**

UNTER MITWIRKUNG VON

RABBINER DR. **J. GUTTMANN**

STELLVERTRETENDEM VORSITZENDEN DER GESELLSCHAFT

BAND I.

Digitized by Google

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
1908

228497

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

STANFORD LIBRARY

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Zur Einführung	V—VIII
II. Bloch, Philipp, Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim	1— 62
III. Cohen, Hermann, Charakteristik der Ethik Maimunis	63—134
IV. Guttmann, Jacob, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland	135—230
V. Pagel, J., Maimuni als medizinischer Schriftsteller	231—247
VI. Ziemlich, Bernhard, Plan und Anlage des Mischne Thora . .	248—318
VII. Elbogen, I., Der Ritus im Mischne Thora	319—331
VIII. Schwarz, Adolf, Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen . .	332—410
IX. Eppenstein, S., Beiträge zur Pentateuchexegese Maimuni's . . .	411—420
X. Friedlaender, Israel, Die arabische Sprache des Maimonides .	421—428
XI. Friedlaender, Israel, Der Stil des Maimonides	429—438
XII. Peritz, Moritz, Das Buch der Gesetze, nach seiner Anlage und seinem Inhalte untersucht	439—474
XIII. Rosenthal, Ferdinand, Die Kritik des maimonidischen „Buches der Gesetze" durch Nachmanides	475—495

Zur Einführung.

Eine Gesellschaft, welche sich das Ziel gesteckt hat, die Wissenschaft des Judentums zu fördern, kann die Wirksamkeit eines Mose ben Maimon nicht unberücksichtigt lassen. Stellt er uns doch in leuchtendster Gestalt die Zeit vor Augen, die in erster Linie als Glanzperiode des jüdischen Geistes im Mittelalter bezeichnet wird. Mag dem einen von uns der bahnbrechende Gaon Saadja ben Joseph, dem anderen der unübertroffene Überlieferungsdolmetsch Salomo ben Isac der teuerste sein, mag für diesen ein Jehuda Halevy, für jenen ein Salomo ben Gabirol derjenige sein, der ihn immer von neuem anzieht; um den Namen des Maimonsohnes schwebt eine hehre Lichtkrone, die im Mittelalter und in der Neuzeit nicht überstrahlt wurde.

Nicht weniger als die Zahl und die Bedeutung der Anhänger und Verehrer Maimunis legt die Stellungnahme seiner Angreifer und Kritiker Zeugnis ab von seinem machtvollen Wirken, nicht weniger die heiße Fehde, die einst über die Anschauungen des Denkers entbrannte, als die eigentümliche Verbindung von ehrerbietiger Anerkennung und selbständiger Kritik, mit welcher tagtäglich in jedem Talmudstudienhaus „der Rambam" zum Geistesturnier in die Schranken gefordert wird. Wer den Forschungen unserer Zeit mit Aufmerksamkeit folgt, der erfährt es mehr und mehr, was uns Juden ja immer mit besonderem Stolz erfüllt, wie viel sein Name auch außerhalb des Judentums galt; der Kirchenlehrer des Mittelalters, dem man seiner immensen Gelehrsamkeit wegen den Namen „des Großen" beilegte, und nicht weniger der „engelgleiche" Kirchenlehrer, dessen Anschauungen in unseren Tagen von neuem als maßgebend für die katholischen Studienanstalten hingestellt

wurden, sie wandeln oft, auch wo es sich um die bedeutsamsten Probleme handelt, in den Pfaden, die ihnen „Rabbi Moses aus Ägypten" gezeigt hat. Wir kennen die rührende Erzählung, wie der schönen und reinen Seele des kleinen Moses, des Sohnes des armen Thoraschreibers Mendel in Dessau, eine noch gebrechlichere körperliche Hülle zuteil wurde, als die Natur ihm eigentlich zugedacht hatte, weil der kleine Moses Mendelssohn beständig über den Werken des großen Moses Maimonides hockte. Weit entfernt scheinen uns die Chassidim von den Anschauungen eines Maimonides zu stehen; und doch, derjenige ihrer Führer, den man wie den obengenannten Kirchenlehrer den engelgleichen genannt hat, Abraham Malach aus Mizricz, beugt sich in Ehrfurcht vor dem großen Lehrer. Und um nur noch Eines hinzuzufügen: Der wilde, lithauische Jüngling Salomon, den einst der größte deutsche Philosoph als seinen scharfsinnigsten Kritiker anerkennen sollte, meistert seine Leidenschaften, indem er bei den Manen des hochbewunderten Meisters schwört; er will sich gewissermaßen mit ihm in ein Verwandtschaftsverhältnis setzen, indem er sich selbst den Namen Maimon als Familiennamen beilegt.

Maimuni hat darum eine so unvergleichliche Bedeutung erlangt, weil sein Wirken in einem nie wieder erreichten Umfange gleichmäßig in die Weite und Breite, wie in die Höhe und Tiefe gegangen ist. Alles weiß er und alles kennt er auf den Gebieten, die er behandelt, aber nicht wie ein gedächtnisstarker Dauerleser, der das von anderen Dargereichte wiederzugeben vermag; „ein königlicher Gelehrter" schaltet er souverän über den massenhaften, vor ihm weit zerstreuten Stoff. Die schwierigsten Themata versteht er in ihre Bestandteile aufzulösen, das anscheinend wiederstrebende weiß er so zusammenzufassen, daß es uns schließlich vorkommt, als ob es gar nicht anders sein könnte. In die Tiefe hat er gegraben, alle Bausteine, die größten wie die kleinsten, hat er bei der Hand, und so entstehen, fast über Nacht, seine Wunderpaläste, Bauten, die wohl ihre bestimmte Zeitperiode erkennen lassen, aber so machtvoll sind, daß sie jeder Zeit deren Bewunderung abnötigen.

Er erklärt uns — der erste in solcher Weise — die Mischna. Daß wir zu wissen bekommen, was die eigentliche Tradition uns

lehren kann, ist selbstverständlich, es wird auseinandergesetzt und wird entschieden; aber nebenher bringt er aus seiner erstaunlichen Kenntnis der Natur und der menschlichen Einrichtungen die wichtigsten Aufklärungen herbei. Nicht nur macht er es uns leicht, die Einzelheiten zu verstehen durch seine systematischen Übersichten; so gelegentlich gibt er uns hier eine feingegliederte Morallehre, dort eine grundlegende Dogmatik. — Er will uns die gesamte Halacha vorführen; er tut es in einer Weise, die man kaum für möglich gehalten hätte, — besonders wenn man bedenkt, daß es nur ein kleiner Teil des Lebenswerkes eines einzelnen Mannes sein soll — wenn wir eben diesen Mischne-Thora nicht vor uns hätten. So viele Einzelheiten man in diesem wunderbaren Werke beanstandet hat, so wenig hat man aufhören können, den Schöpfer dieses Werkes in seiner einzigartigen Größe anzustaunen. — Er will denjenigen ein Führer werden, die leicht in ihren religiösen Anschauungen irre gehen konnten. Selbst steht er zugleich ganz im Judentum und ganz in der Weltweisheit seiner Zeit; und so weiß er auch solche Probleme einer schriftgemäßen Lösung entgegenzuführen, in deren Erörterung man auch außerhalb des Judentums eine Gefahr für die Rechtgläubigkeit erblickt hatte. Der tiefe Denker kann uns, ohne daß jemand daran Anstoß nähme, in aller Einfachheit sagen, daß er über einen Gegenstand die ganze damals zugängliche Literatur studiert habe: sind doch auch hier halb nebensächliche Bemerkungen über einige nichtjüdische Religionsanschauungen bis auf unsere Tage die beste Quelle der Religionshistoriker geblieben.

Die Weite und Tiefe der Arbeiten des Maimonides machen es verständlich, daß bis jetzt kein einzelner Forscher — zumal bei der eigentümlichen Lage der jüdischen Wissenschaft — dem ganzen Wirken Maimunis hat gerecht werden können. Äußerst wertvolle Einzelarbeiten sind im Laufe der Jahre erschienen, schöne und lehrreiche Übersichten sind gegeben; dem Kundigen braucht es nicht gesagt zu werden, wie viel noch zu leisten übrig ist. Da gab eine Zufälligkeit, der siebenhundertste Todestag des Maimonides, die äußere Veranlassung, den Gedanken anzuregen, daß die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums es versuchen sollte, ein Sammelwerk zu veranstalten, in dem kundige Männer über das

Leben, die Werke und den Einfluß unseres Moses auf Grund selbständiger Forschung in allgemein verständlicher Form berichten sollten. Nur für einen ganz geringen Teil konnte auf Werke rekurriert werden, die schon gedruckt vorlagen, und die also nur nach dem Plan des Sammelwerkes zu bearbeiten waren; für den allergrößten Teil mußte unter nicht ganz geringen Schwierigkeiten der Boden neu bestellt werden. Und wenn der erste Band jetzt, viel später als ursprünglich gedacht, vorgelegt werden kann, ist auch dies nur möglich geworden, weil wir nicht genau die Marschroute einhielten, die wir uns einst vorgezeichnet hatten. Ein zweiter Band, der hoffentlich in zwei Jahren erscheinen wird, soll womöglich alle die von uns aufgestellten Themata behandeln, die in diesem ersten Bande noch nicht ihren Platz gefunden haben, darunter auch ein Lebensbild des Meisters. Ob ein dritter Band notwendig sein wird, kann jetzt noch nicht gesagt werden. Einen endgiltigen Abschluß der Forschungen über Maimonides kann dieses Werk so wenig darbieten, wie das auf irgendeinem anderen Gebiete der Wissenschaft erreichbar wäre. Von Zeit zu Zeit werden neue Untersuchungen nötig sein.

Einer der Mitarbeiter sollte es nicht erleben, seinen Beitrag gedruckt zu sehen. Viel betrauert von seiner Gemeinde und von seinen Freunden, wurde Rabbiner Dr. B. Ziemlich im besten Mannesalter abberufen. Hätte er selbst seine Darlegungen durch die Presse geführt, würde er vielleicht einige apologetische Äußerungen in eine seiner ganzen Denkungsart entsprechende mildere Form gefaßt haben. Wir erachteten es als eine Pflicht der Pietät, das uns übergebene Manuskript unverändert zum Abdruck zu bringen. Es ist ja aber nicht das erste Mal, daß die Funken aus den sich kreuzenden Schwertern springen da, wo Maimonides den Kampfplatz abgesteckt hat.

Die Anregung zu einem Maimonideswerke ging von D. Simonsen-Kopenhagen aus. Umgestaltet wurde der Plan von W. Bacher-Budapest. Die Korrespondenz mit den Mitarbeitern führte in erster Linie M. Brann-Breslau. Den Abschluß der Herbeischaffung der Beiträge für diesen ersten Band bewirkte der stellvertretende Vorsitzende der Gesellschaft, J. Guttmann-Breslau.

Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim.

Von

Dr. **Philipp Bloch.**

ספר אין קץ לשבחיו — מורה נבוכים
„Ein Buch, mit dessen Lob man nicht aufhören kann — der Moreh Nebuchim".
Leon Modena, ארי נוחם III, 24. S. 62.

מורה נבוכים non potest satis laudari.
Joseph Justus Scaliger, Epistolae I Nr. 62 an Isaac Casaubonus.

1. Mit Moses Maimonides erreichte die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters ihren Höhepunkt, nachdem sie eine ganze Reihe fortschreitender Entwicklungsstadien durchlaufen hatte. Diesen Höhepunkt bildet sein Buch, Moreh Nebuchim, das mit seinen allgemeinen Ideen, wie mit seinen einzelnen Gedanken das Geistesleben der gesamten Diaspora bis in die Neuzeit hinein beschäftigt, erregt und durchtränkt hat.

Die jüdische Religionsphilosophie d. h. das Bestreben, die religiösen Begriffe und Lehren des Judentums einer logischen und wissenschaftlichen Bearbeitung zu unterziehen, war aus dem Kontakt des jüdischen Geistes mit der lebhaft aufstrebenden arabischen Kultur hervorgegangen. Als das wichtigste Element in dieser Kulturbewegung wirkte die griechische Philosophie, deren Gedanken, Grundsätze und Kunstworte die arabischen Denker sich angeeignet, zugestutzt und schematisirt hatten. Aus der in solcher Weise entstandenen arabisch-griechischen Gedankenwelt hat das jüdische Mittelalter die verschiedenen Methoden und spekulativen Motive

übernommen, mancherlei daran umgestaltet und Kombinationen herausgebildet, wie sie der eigenen Anschauung und Überzeugung entsprachen. Wenn demnach die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie von dem Zug jener geistigen Strömung, welche im Islam die vielfachen, einander ablösenden Philosopheme hervortrieb und schließlich in den Aristotelismus einmündete, im allgemeinen bestimmt wird, so hat sich doch ihr Verlauf immerhin mit einer gewissen Selbständigkeit vollzogen, so daß ihre spekulative Entfaltung über den engeren Kreis hinaus auch für die Geschichte des wissenschaftlichen Denkprozesses nicht ohne Bedeutung geblieben ist.

Der Kalam, eine Art theologischer Dialektik[1]), setzte bei den Arabern zuerst ein, um einen Ausgleich zwischen den religiösen Glaubenssätzen und den philosophischen Anschauungen herzustellen. Der Kalam ging vor allem darauf aus, die Welt als geworden und geschaffen dialektisch nachzuweisen, und glaubte damit die wissenschaftliche Basis gefunden zu haben, um das theologische Lehrgebäude des Islam darauf zu gründen. An diese Methode des Kalam knüpft Saadiah an, der Initiator der jüdischen Religionsphilosophie; beim Aufbau seines Systems zieht er allerlei Ideen griechischer Philosophen heran und benutzt namentlich Philosopheme Platos, dessen Schriften ihm wahrscheinlich in bruchstückweise vorhandenen, mangelhaften Übersetzungen vorlagen.

Es folgte alsdann der Neuplatonismus, der mit seiner Lehre von der Hingabe des Menschen an die höchste Einheit, Gott, als Lebensziel, und mit seiner Vorstellung von der Materie, als Sitz und Grund alles Bösen und Häßlichen, auf die religiös gestimmten Gemüter großen Eindruck machte und auf das gesamte mittelalterliche

1) „Eine nach logischer oder dialektischer Methode, sei es mündlich oder schriftlich geäußerte Behauptung nannten die Araber im allgemeinen, ganz besonders in der Glaubenslehre, einen Kalam (λόγος) und diejenigen, welche solche Behauptungen aufstellten, hießen Mutakallimun. Von der einzelnen Behauptung wurde der Name auf das ganze System übertragen und darunter auch die einleitenden, grundlegenden Bemerkungen über Methode u. s. w. mitverstanden. Wir nennen die Wissenschaft des Kalam am besten theologische Dialektik oder einfach Dialektik und übersetzen im folgenden Mutakallimun mit Dialektiker. — Der Name Mutakallimun, anfangs allen Dialektikern gemeinsam, ward später vorzugsweise den antimutazilitischen und orthodoxen Theologen beigelegt. In letzterem Falle wäre er dem Sinne nach gut mit Dogmatiker oder Scholastiker zu übersetzen" T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam S. 43 ff.

Denken überhaupt einen tiefen und nachhaltigen Einfluß übte. Auf den Boden der neuplatonischen Theorie stellte sich Salomo ibn Gabirol und ihm schloß sich Abraham ibn Esra an.

Inzwischen waren die Schriften des Aristoteles vollständiger und sorgfältiger in's Arabische übersetzt worden, sie wurden von den größten arabischen Philosophen kommentirt, verarbeitet und als Grundlage aller Spekulation verwertet. Der Aristotelismus, allerdings nicht unerheblich modifizirt und namentlich durch den Emanationsgedanken bereichert, verdrängte allmählich den Neuplatonismus, dessen unzureichende Physik und Naturphilosophie die Schwäche des Systems bildete, während Aristoteles gerade auf physikalischem Gebiet einfache, klare und exakte Formeln ausgeprägt hatte. Seine Lehre beherrschte in der Folge so ausschließlich das philosophische Feld, daß sie geradezu als die Verkörperung der Philosophie angesehen und „philosophisch" nur als ein anderer Ausdruck für „aristotelisch" gebraucht wurde. Auch die jüdischen Denker wandten sich dem Aristotelismus zu. Schon 1161 hat Abraham ibn Daud in seinem „Emunah ramah" die aristotelischen Lehrbegriffe auf die jüdische Weltanschauung übertragen. Er entwickelt wohl ein gutes Verständnis der philosophischen Probleme, auch entbehrt sein Gedankengang nicht der systematischen Geschlossenheit, selbst seine Darlegung übt trotz ihrer Nüchternheit einen gewissen Reiz aus, aber seine philosophischen Ausführungen dringen nicht tief genug ein und greifen nicht weit aus und leuchten immer nur schmale Streifen ab. Seine Behandlung der jüdischen Grundlehren — vom zeitlichen Anfang der Welt, von der Vorsehung, der individuellen Unsterblichkeit, der Willensfreiheit u. s. w. — nach aristotelischen Prinzipien erscheint oft matt, dürftig und bietet nur wenig an originalen Gedanken und fruchtbaren Anregungen. Abraham ibn Daud war der Vorläufer des Maimonides, welch letzterer mit ganz anderer Meisterschaft und in großartigem Stil dieselben Probleme aufnahm, durchleuchtete und ihre Lösung durchzuführen suchte.

Moses Maimonides steht mit seinem wissenschaftlichen Denken ganz und gar auf dem Boden des arabisch modifizirten Aristoteles. Die Kenntnis der aristotelischen Schriften war ihm nur durch arabische Übersetzungen und Erläuterungen zugänglich und ver-

mittelt worden. Es waren vornehmlich die physikalischen und ontologischen Grundsätze des Aristoteles, welche seinen Drang nach begrifflich bestimmter Klarheit befriedigten, und er hatte sein ganzes Denken auf diese Begriffe abgestimmt. Wiewohl er sich hierbei auf die logischen Entwicklungen Alfarabi's stützte, dessen Schriften er über alle anderen stellt, und er in seinen philosophischen Leitsätzen und Anschauungen sich der Lehre des Ibn Sina anschließt[1]), so hat er sich doch ein hohes Maaß von Originalität zu wahren gewußt. Sein Verdienst und sein Wert beruht darauf, daß er diese Theorien so klar und scharf und folgerichtig in ihrem Zusammenhang und in der Richtung auf die Überzeugungen des religiösen Bewußtseins entwickelt, ausführt und zusammenfaßt, wie dies vorher noch nicht geschehen war, so daß seine Deduktionen nicht bloß unter seinen Glaubensgenossen zu allgemeiner Anerkennung gelangten, sondern weit darüber hinaus anregend wirkten und noch heute als eine überaus lehrreiche Einführung in diese Art philosophischer Probleme dienen können.

Ist es — wie Goethe sagt[2]) — „das schönste Zeichen der Originalität, wenn man einen empfangenen Gedanken dergestallt fruchtbar zu entwickeln weiß, daß Niemand leicht, wie viel in ihm verborgen liege, gefunden hätte", so hat Maimonides durch die fruchtbare Art und Weise, in der er die religionsphilosophischen Probleme seiner Zeit behandelt, sich als einen Philosophen schöpferischen Geistes bekundet. Wo er auf derartige Fragen und Begriffe eingeht[3]) oder auch nur sie gelegentlich streift, stets bewegt sich sein Ausdruck in würdiger, gemessener Haltung, treffende Bilder und Beispiele, die zahlreich eingestreut werden, geben der Darstellung ein anschauliches und lebhaftes Kolorit, die Gedanken zeigen eine durchsichtige Klarheit und wirken zugleich durch ihre Frische

1) Für sein Urteil über philosophische Autoren und deren zu seiner Zeit kursirende Schriften ist besonders wichtig sein Brief an Samuel ibn Tibbon zum Schluß, קובץ תשובות הרמב"ם T. II 28b (Leipzig, 1859).

2) Goethe, Sprüche in Prosa, Maximen und Reflexionen B. VI.

3) Im ersten Buch der Mischneh Torah (ס' המדע); in der Einführung zum Mischnahkommentar (הקדמה לסדר זרעים) und zu Synhedrin Abschn. 10, in unseren Ausgaben 11 (פ' חלק); in der Einleitung (שמנה פרקים) und in dem Kommentar zu Pirke Aboth; auch in den verschiedenen Sendschreiben.

und Ergiebigkeit. Aus jedem Wort spürt man den Hauch des reinen Strebens nach Erkenntnis und Wahrheit, das von religiöser Wärme und pietätvoller Innigkeit getragen wird. Am wirksamsten treten alle diese Vorzüge in seinem philosophischen Hauptwerk, Moreh Nebuchim, hervor. Durch dieses Buch ist dem Judentum der philosophische Hintergrund geschaffen worden, man kann es geradezu als die Logik des jüdischen Monotheïsmus bezeichnen, wobei man freilich die physikalischen und metaphysischen Lehrsätze des Aristoteles mit in den Kauf nehmen muß, auf welche M. seine Logik gestellt. Die wichtigsten Grundfragen der gewissermaßen natürlichen Theologie werden daselbst analysirt und nach allen Seiten hin erörtert. Der Verfasser scheint häufig weit auszuholen, geht gerne von der Peripherie des Problems aus[1]), von den einfachsten, sinnfälligen Wahrnehmungen, hält aber strenge die Richtung auf den Kern- und Mittelpunkt, bei dem angelangt die verschiedenen Ausführungen sich gegenseitig beleuchten. Bevor er in die Behandlung des eigentlichen Problems eintritt, stellt er zumeist sämtliche maßgebende Ansichten über die vorliegende Frage zu kurzer, übersichtlicher Musterung zusammen[2]), um erst dann die eingehende Erörterung aufzunehmen. Wenn er ein Gedankensystem darlegen will, pflegt er die entscheidenden Grundsätze als Axiome herauszuheben und vorauszuschicken[3]), um alsdann daraus die darzustellende Theorie nach mathematischer Methode abzuleiten. Er liebt es, einen

---

1) So geht er bei der Darstellung der Attributenlehre vom Glauben aus (I, 50), um dadurch vorweg zu nehmen, daß nicht das, was man von den Attributen sagt, sondern das, was man von ihnen denkt und vorstellt, betreffs ihres Verhältnisses zu Gott das Entscheidende ist. Um die Lehre der Mutakallimun auseinanderzusetzen, schickt er die Begründung voraus, warum man Gott als „die Ursache der Welt am richtigsten bezeichne" (I, 69). Bei der Behandlung der Weltentstehung beginnt er mit der Erläuterung des Emanationsbegriffs (II, 12). Die Abhandlung über das Übel leitet er mit einer Erörterung über die Materie ein (III, 8). Der Lehre von der Vorsehung geht eine Begriffsbestimmung der göttlichen Allmacht voraus (III, 15). Die Begründung der mosaïschen Gesetzgebung wird mit einer Auseinandersetzung über die verschiedenen Handlungsweisen eingeführt (III, 25).

2) Bei der Frage über die Entstehung der Welt (II, 13); bei dem Prophetismus (II, 32); bei dem Problem der Vorsehung (III, 17) u. s. w.

3) Bei der Darlegung der Weltanschauung des Kalam (I, 73); bei der Weltanschauung der Philosophen (II, Einleitung).

wichtigen Hauptgedanken nach seinen verschiedenen Beziehungen zu zergliedern und durch dergleichen Begriffsscheidungen und Einteilungen[1]) die gedanklichen Zielpunkte scharf zu präzisiren und eindringlich hervortreten zu lassen. Nicht selten flicht er in seine Argumentation, um sie in ihrer Wirkung zu verstärken und zu veranschaulichen, allerlei Bemerkungen aus Leben und Erfahrung ein, namentlich aus ärztlicher Erfahrung. Derartige Nebenbemerkungen, wie auch die Erläuterungen von biblischen und rabbinischen Sprüchen haben das Buch auch für diejenigen, welche seiner Spekulation nicht zu folgen vermochten, wertvoll gemacht und ihm eine Popularität verschafft, deren Einfluß trotz wiederholter Anfeindungen und Verfehmungen mit den Jahrhunderten immer höher stieg und noch heute nicht erloschen ist.

Entstehung des Buches.

2. Maimonides hatte es sich zur Lebensaufgabe gestellt, den religiösen Inhalt des Judentums nach seinem praktischen, wie nach seinem theoretischen Teil systematisch und übersichtlich darzustellen. 1180 hat er den praktischen Teil, seinen Religionskodex, fertig gestellt und unter dem Titel משנה תורה veröffentlicht, eine Arbeit von stupender Gelehrsamkeit, welche die über eine Riesenliteratur versplitterten, häufig schwankenden Rechtsbestimmungen und Kultusvorschriften fixirt und zu einem wohlgeordneten System zusammenfaßt, dabei in einem so leicht verständlichen, flüssigen Hebräisch geschrieben ist, daß man ihr den Schweiß der vielen arbeitreichen Jahre durchaus nicht anmerkt. Im ersten Hauptstück des Werkes, gleichsam in der Vorhalle dieses Lehrgebäudes, hat er als ספר המדע „Buch der Erkenntnis" einen Abriß der theologischen Hauptbegriffe vom philosophischen Standpunkt gegeben. Dadurch wurde der Zwiespalt, der zwischen der philosophischen Auffassung und dem Wortlaut der heiligen Schrift, wie der rabbinischen Aussprüche sich vielfach geltend machte, weiteren Kreisen zu vollem, deutlichem Bewußtsein gebracht. Wohl hatten schon vordem hervorragende

1) So zählt er sieben Gründe auf, infolge deren man bei der Lektüre einer Schrift Widersprüche findet (I, Einleitung am Schluß); fünf Gründe, warum man nicht beim Studium mit der Metaphysik beginnen darf (I, 34). Er unterscheidet fünf Arten von Attributen (I, 52). Er teilt die Handlungen in vier Arten ein (III, 25) u. s. w.

Denker, wie Saadiah u. a. sich damit auseinandergesetzt, doch scheint ihre Betrachtungsweise nicht durchgeschlagen zu haben, nicht ins Volksbewußtsein gedrungen zu sein. Man fühlte wohl allgemein die Verlegenheit, die Ratlosigkeit, mit solchen grobsinnlichen Stellen in der Bibel wie in der Aggadah sich abzufinden; aber man zog es vor, den Gegensatz mehr zu beschwichtigen, als ihn scharf ins Auge zu fassen, ihn lieber in einen mystischen Schleier zu hüllen, als sich mit Entschiedenheit zu erklären. M. hatte daher schon frühzeitig den Plan gefaßt, diesen Widerstreit als ein Mißverständnis zu erklären, und zwar in Bezug auf den Prophetismus in einem Buche ספר הנבואה und in Bezug auf die Aggadah in einem ספר ההשואה „Buch des Ausgleiches", und hatte dazu schon einige Skizzen zu entwerfen begonnen[1]). Nachdem er nun seinen Religionskodex משנה תורה vollendet hatte, und durch Erledigung dieser Riesenaufgabe sein Geist entspannt und zu neuem Flügelschlag frei geworden war, galt es, die Ausführung seines ursprünglichen Vorhabens wieder aufzunehmen und über den theoretischen Teil, die Glaubenslehren des Judentums, eingehende Rechenschaft zu geben; er mochte hierzu sich um so mehr verpflichtet fühlen, als er im ersten Buch seines Religionskodex im „Buch der Erkenntnis" seine Anschauungen kategorisch ohne eigentliche Begründung hingestellt hatte. Allein er hegte schwere Bedenken und hatte nicht übel Lust, von der Verwirklichung eines Werkes völlig Abstand zu nehmen, das „die Mysterien der Torah" enthüllen würde und dadurch bei der großen Volksmasse leicht zu Irrung und Mißbrauch Anlaß geben könnte[2]); zumal ja der Talmud von solchem Beginnen entschieden abrät, es jedenfalls mit allerlei Kautelen versieht. Da traf um 1185[3]) ein

1) Mischnahkommentar Synhedrin Abschn. 10 (11), 7 Glaubensartikel: לולי שראיתי שאלה הענינים ריצטרכו לראיות רבות מאד וחיינו צריכין לחצעות רבות והקדמות ומשלים ושנבאר בתחילה מציאות המלאכים ושנוי מעלותיהן מן חבורא חש"י ושנבאר חנפש וכל כחותיה ויתרחב העגול עד שנדבר בצורות שזכרו הנביאים שראוי לבורא ולמלאכים ויכנס בזה שעור קומה וענינו ולא יספיק בענין זה לבדו ואפילו יחיה מקוצר בחכלית הקצור מאת דפים ולפיכך אניח אותו למקומו אם בפירוש הדרשות אשר יערתי או בספר הנבואה שאני מתעסק בו או בספר שאחבר אותו בפירושי אלו חיסודות — Hiermit ist zu vergleichen Moreh Nebuchim I, Widmung an Joseph ibn Aqnin und Einleitung.

2) M. N. I, Einleitung.

3) Grätz, Gesch. d. J. B. VI³ S. 298 Anm. 3.

schwärmerischer Verehrer, Joseph ben Jehudah ibn Aqnin, bei ihm ein, der von heißer Wißbegier getrieben seinen Unterricht suchte und sein Lieblingsschüler wurde. Aus den Unterredungen mit ihm hat M. wohl die Überzeugung geschöpft, daß trotz der harten, schonungslosen Verfolgungen seitens der Muhammedaner im südlichen Spanien und im afrikanischen Westland, durch welche gerade die wissenschaftlichen Bildungsstätten des Judentums vernichtet wurden[1]), doch einzelne Köpfe sich philosophischen Sinn und wissenschaftliche Neigungen bewahrt hatten, denen man zu Hülfe kommen müsse. Als nun der Jünger etwa 1186 von ihm schied, um sich in Aleppo als Arzt niederzulassen, da stand bei M. der Entschluß fest, das bisher Unterlassene endlich nachzuholen. Der frühere Plan einer besonderen Behandlung der biblischen und der aggadischen Stellen war längst aufgegeben; es erschien weder ratsam noch zweckmäßig, die harmonisirende Ausgleichung in einzelne Darlegungen zu zersplittern und durch die bei der Erklärung anzuwendende Bildrede möglicherweise noch zu verdunkeln[2]). Dagegen entschloß er sich, diese Ausgleichung im Zusammenhang mit seiner ganzen Theorie von Gott und Welt vorzutragen und dadurch ihre Zulässigkeit und Berechtigung in helles Licht zu stellen. Die Vorrede und die Skizzen, die er bereits für das ספר הנבואה ausgearbeitet hatte, gestaltete er um und stellte sie an die Spitze seines Werkes[3]), während er die aggadischen Erläuterungen, von denen er nur wenige für das ספר התשואה wirklich niedergeschrieben hatte, in das Buch selbst hineinarbeitete, zuweilen auch episodenhaft einschaltete. So entstand sein religionsphilosophisches Hauptwerk מורה נבוכים, das um 1190 vollendet wurde[4]), auf das er sich von 1186 etwa ab ganz konzentrirt zu haben scheint.

Tendenz des Buches.

3. Das Buch wurde von Maimonides, wie die meisten seiner Werke in arabischer Sprache abgefaßt und trug den Titel Delalat

1) Brief nach Lunel, קובץ תשובות הרמב"ם II 43b (מ"ד).

2) M. N. I, Einleitung.

3) Vgl. die Ausführungen zu § 4 „Struktur des Buches".

4) Der Moreh wird im מאמר תחיית המתים von 1191 bereits genannt; Grätz a. a. O. S. 306.

al Ḥaïrin (Führung der Verirrten, Leitfaden für Ratlose), seine Bedeutung und seine Wirksamkeit hat es erst in der hebräischen Übersetzung von Samuel ibn Tibbon erlangt, unter der von M. selbst gebilligten Bezeichnung Moreh Nebuchim [1]) (Führer der Verirrten). Wie M. ausdrücklich erklärt, ist sein Buch nicht dazu bestimmt, neue Theorien aufzustellen, ebensowenig ein naturphilosophisches oder metaphysisches Handbuch darzubieten, es hat nur den Zweck, einerseits für philosophisch gebildete Leser von religiöser Gesinnung die Ausdrücke, Äußerungen und Erzählungen der heiligen Schrift, an denen sie wegen des verfänglichen Wortlautes Anstoß nehmen könnten, nach ihrem wahren Sinn aufzuhellen, und anderseits die religiösen Lehren von Gott, von der Prophetie, von der Vorsehung und dergl. gegen Zweifel und spekulative Einwände richtig zu stellen. Er ist überzeugt, daß jedweder, der die Schrift aufmerksam und vorurteilslos zu lesen sich bemühe, daraus Nutzen ziehen werde; um jedoch die volle Wirkung, die er beabsichtigt, zu erzielen, setze er philosophische Vorkenntnisse voraus. Darum lasse er sich gar nicht darauf ein, die physikalischen und ontologischen Grundanschauungen, die er heranzieht, aufs neue zu beweisen, werde auch auf die Lehren der Naturphilosophie, welche der Talmud nach seiner Meinung als מעשה בראשית bezeichnet, und auf die der Metaphysik, die er in dem talmudischen מעשה מרכבה zu erkennen glaubt, nur insoweit eingehen, als es geeignet ist, das ihm vorschwebende Ziel zu fördern; vieles davon werde er andeuten, skizziren, um das volle Verständnis dem eigenen Nachdenken des Lesers zu überlassen [2]). Gleichwohl läßt er sich hiervon weder seinen Gesichtswinkel verengen, noch sich dadurch in seinen Ausführungen beschränken; er giebt mehr, als er verspricht, und wächst über seine ursprüngliche Absicht weit hinaus. An keiner religionsphilosophischen Frage von irgend welchem Belang wird achtlos vorübergegangen; wir erhalten Aufschluß über die Entstehung der theologischen Forschung im Islam [3]), über das System der Mutakallimun [4]), über den Astral-

1) Im Brief an Samuel ibn Tibbon; doch scheint M. die Übersetzung des Titels als חוראת חנבוכים vorzuschlagen.

2) Einleitung zum I. Teil; Zusatz zu II, 2; Einleitung zum III. Teil.

3) I, 71. 4) I, 73 ff.

kult der Zabier, über den Inhalt der „Nabatäischen Landwirtschaft“ [1]) die uns, obwohl als Fälschung heute entlarvt, immer noch interessirt.

Ein systematischer, klarer und exakter Geist, der auch in spekulativen Erörterungen gerne von realen, konkreten Tatsachen ausgeht, der für die aktuellen Verhältnisse einen scharfen Blick hat und an sie anzuknüpfen weiß, hat M. im Moreh Nebuchim den Ertrag seines Denkens, die Summe seines Lebens niedergelegt; was er an innerer Überzeugung aus der eifrigen und kritischen Durchforschung aller Schriften, die ihm erreichbar waren, in sich abgeklärt und befestigt hatte, was er an Lebensanschauung aus der harten Schule schwerer und schmerzensreicher Schicksale davongetragen, das hat er daselbst zu Nutz und Frommen seiner Gesinnungs- und Glaubensgenossen fest und unerschrocken ausgesprochen. Um seine ganze Geistesgröße zu würdigen, müßte man sich gegenwärtig halten, wie er die erste Hälfte seines Lebens täglich in Todesgefahr schwebte, und auch später ab und an das Damoklesschwert des islamitischen Fanatismus über seinem Haupte auftauchte. In den schönsten Jahren seiner Entwicklung mußte er mit seiner ganzen Familie flüchtig umherirren, um einen Platz zu finden, an dem er frei atmen konnte. Als er ihn in Ägypten gefunden, stürzten schwere Unfälle auf ihn ein; alles um ihn her starb dahin, seine erste Frau, seine Kinder, der heißgeliebte Bruder, dessen geschäftlicher Gewandtheit er seine wissenschaftliche Muße verdankte; der letztere in einem Schiffbruch unter Umständen, welche die Aufregung und seelische Depression ins Unerträgliche steigern mußten und M. auf ein langwieriges Krankenlager warfen. Erst der Abend des Lebens brachte ihm eine zwar angestrengte, aber sorglose und ehrenvolle Position. Was nun seinen Charakter stählte, sein ganzes Wesen adelte, das war die innige Mischung von einer unauslöschlichen Liebe zur Wissenschaft mit einer felsenfesten Treue im Glauben. Wissenschaft und Glaube speziell Judentum, oder Vernunfterkenntnis und Offenbarungslehre bilden nach seiner Anschauung keinen Dualismus, sondern sie fallen, richtig verstanden, zusammen, sie stellen nur verschiedene Wege dar, um

1) III, 29.

zum letzten Urgrund aller Dinge vorzudringen. Als die entscheidende Instanz muß die Vernunft anerkannt werden [1]); was ihren aus der wirklichen Natur der Dinge geschöpften, folgerichtig entwickelten Begriffen widerspricht, ist entweder abzulehnen oder richtig zu stellen. Eben auf das richtige Verständnis kommt alles an, insonders bei der heiligen Schrift, welche gemeinverständlich sein will und deshalb sich gerne der volkstümlichen Ausdrucksweise und der anschaulichen Bildrede bedient. Nicht nur, daß Äquivokationen, vieldeutige Worte nach ihrem wahren Sinn fixirt, daß Tropen und Metaphern aus der sinnlichen Anschauung auf die begriffliche Bedeutung übergeführt werden müssen, trägt der biblische Text in seinen Aussprüchen und Erzählungen einen doppelten Schriftsinn — den einfachen, der für jeden deutlich auf der Oberfläche des Wortlautes ruht, und einen esoterischen, der wie die Perle in der Muschel im Innern der Wortfassung eingeschlossen und durch symbolische oder allegorische Ausdeutung herauszulösen ist [2]). Dieser esoterische

1) Geht auch aus II, 25 hervor.

2) Die allegorische Ausdeutung biblischer Schriften liegt bereits in der Aggadah vor, z. B. zu Koheleth 9, 14; der Midrasch zum Hohenlied ist wesentlich Allegorie. Jedoch bleibt die Aggadah stets auf sittlichem Gebiet und hält sich an menschliche oder nationale Lebensbeziehungen. Erst mit dem Eindringen arabisch philosophischer Schriften ins Judentum wurden spekulative Begriffe und Lehren vermöge der allegorischen Auslegung dem biblischen Wortlaut untergelegt, ohne daß man eine Ahnung davon hatte, daß schon vormals jüdische Hellenisten, vornehmlich Philo, eine noch weiter gehende Allegoresirung der heil. Schrift auf philosophischer Grundlage versucht hatten. Abraham ibn Esra, der besonders gerne allegoresirt, hat uns von Salomo ibn Gabirol eine merkwürdige Allegorese über das Paradies aufbewahrt (Ozar nechmad II, 218; Steinschneider in Pletath Soferim von Berliner S. 45 ff.). In gleicher Weise, nur systematischer und umfassender, verfährt eben auch Maimonides, der in seinen Allegorien sich viel geschickter und geschmackvoller erweist, als der ihm völlig unbekannte Philo. Durch den großen Einfluß, den M. auf die Geister geübt, hat seine allegorische Methode eine allgemeinere Verbreitung und eine weit ausgedehntere Anwendung erlangt, als seinem Sinn und seiner Absicht entsprach. Er war sich stets dessen bewußt, daß seine allegorische Auslegung nur den Wert einer subjektiven Hypothese beanspruchen dürfe. Die Berechtigung hierzu hat er aus der Überzeugung geschöpft, daß die philosophische Wissenschaft ursprünglich dem Judentum angehörte, und daß daher deutliche Anklänge daran auch in den heil. Schriften sich finden müßten. Seine allegorische Methode bewegt sich zumeist in dem Gegensatz von den Himmelskörpern und den vier Elementen, der Vernunft und der Sinnlichkeit, der Form und der Materie. Dadurch haben sich auch allegorische Typen herausgebildet, z. B. das

Inhalt der Torah ist nichts anderes als die philosophische Wissenschaft. Als philosophische Wissenschaft galt natürlich für Maimonides der arabisch präparirte Aristotelismus. Er war überzeugt, daß die philosophischen Grundlehren ursprünglich vom Judentum ausgegangen sind und in den Wortlaut der Torah als höherer Schriftsinn so geschickt eingewebt worden, daß derjenige, dessen Fassungskraft für solche Wissenschaft nicht zureicht, es gar nicht merkt, dagegen dem Kenner und Eingeweihten das große, lichtsprühende Geheimnis sich genügend enthüllt. Die philosophische Lehre selbst wurde im Zusammenhang nur von Mund zu Mund und ausschließlich an Berufene überliefert; dadurch kam es, daß sie infolge der schweren Katastrophen und unaufhörlichen Exilirungen, denen das Judentum anheimfiel, bei dessen Bekennern in völlige Vergessenheit geriet, während die Griechen, an welche sie von den Juden gekommen war, dieselbe weiter bilden und erhalten konnten, so daß sie nunmehr als griechische Wissenschaft angesehen wird [1]). Er halte sich daher für verpflichtet, seinen Glaubensgenossen von dem, was ehedem ihr Gut und Erbe war, soviel wieder herbeizuschaffen

buhlerische Weib (Sprüche Salomos 7, 6 u. s. w.) gilt als symbolischer Typus für die Materie, die ihre Form unablässig und unersättlich wechselt (I, Einleit. und 20, III, 8). Adam ist das Symbol für die Form, Eva für die Urmaterie, die Schlange für die Phantasie (II, 30). Das Wetterdunkel, das Gott verhüllt, ist Symbol der Unmöglichkeit für den Menschen, Gott auf Erden zu erkennen (III, 9), mit welch letzterem Gedanken das kabbalistische Buch Bahir beginnt. — Merkwürdig ist, wie selbst Kant seine philosophische Anschauung ab und an in die Bibel hineinallegorisirt, daß man die Maimunische Methode daran erkennen möchte: Paradies und Erbsünde in „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte 1786" (Kant's Werke von Hartenstein IV S. 316) und das Buch Hiob in „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 1791" (K. von Hartenst. VI S. 87).

1) Wenn Maimonides (I, 71; II, 11) erklärt, daß die Philosophie ursprünglich dem Judentum entstammt und alsdann von den Griechen übernommen wurde, so spricht er damit eine Meinung aus, die im Mittelalter nicht nur von den Juden, sondern allgemein geteilt wurde. Man darf sich daher nicht wundern, wenn jüdische Gelehrte sich in ihrer ganzen Anschauung von solcher Überzeugung leiten ließen. Der erste, von dem uns die Behauptung bekannt ist, daß Pythagoras und Plato die Philosophie des Moses sich angeeignet hätten, ist der jüdische Hellenist Aristobul (Euseb. praep. ev. 13, 12. 9, 3). Sie findet sich häufig bei Philo (de mundi op. 2 [Mangey 1, 2], de migr. Abr. 23 [M. 1, 456] u. sonst). Auch Josephus beruft sich darauf (contr. Ap. I, 22. II, 36. 39. 41). Vgl. Kusari II, 20. 66 und zu I, 63 die Anmerkung von D. Kassel in dessen Ausgabe des Kusari.

und herzustellen, als er es eben vermag. Freilich besitze er hierfür keine echten Überlieferungen, auch könne er sich keines prophetischen Geistes rühmen, indeß habe er ehrlich und eifrig gestrebt, sich gründliche und vielseitige Kenntnisse auf spekulativem Gebiet anzueignen und auf Grund eines in logischer Weise geschulten Denkens in den prophetischen und rabbinischen Schriften zu forschen [1]). Was er in solcher Forschung gefunden und als Wahrheit erkannt zu haben glaube, das habe er im Moreh Nebuchim seiner Glaubensgemeinde mit aller gebotenen Vorsicht erschließen wollen.

Struktur des Buches.

4. Der Moreh Nebuchim ist eine Theodicee im weitesten Umfang des Wortes. Er zerfällt in drei Teile. Der erste Teil will den Gottesbegriff in seiner Reinheit zum Bewußtsein bringen und weist nach, wie jedes Moment der Körperlichkeit und der Passivität aus dieser Begriffsbildung rückhaltlos auszuschließen sei. Der zweite Teil führt den Beweis für das Dasein Gottes und erörtert das Verhältnis Gottes zur höheren, der siderischen und intellektuellen Welt. Der dritte Teil erläutert die Vision Ezechiels vom Thronwagen und behandelt das Verhältnis Gottes zur Menschenwelt.

Das Buch ist von M. seinem Lieblingsschüler Joseph ibn Aqnin zugeeignet, dem er es stückweise zusandte; es liegt daher die Möglichkeit vor, daß die Rücksicht auf dessen Studien bei der Ausgestaltung wenigstens des ersten Teils mitgewirkt habe [2]). Der erste Teil zeigt nämlich eine etwas wunderliche Architektonik und weicht darin von den beiden anderen Teilen offensichtlich ab. Während in den beiden anderen Teilen der Gedankengang wie bei wissenschaftlichen Untersuchungen folgerichtig vom Einen zum Andern fortschreitet und in logisch geordnetem Zusammenhang Glied an Glied fügt, weist der erste Teil ein ganz anderes, entgegen-

1) III, Einleitung. Das dort Gesagte bezieht sich zwar unmittelbar auf die Deutung der Merkabah, hat aber, wie man aus der Vergleichung mit I, Einl. ersehen kann, allgemeine Geltung; nur daß er sich, da es sich um die Merkabah handelt, dort besonders klar und scharf ausspricht.

2) Auch im zweiten Teil wird Joseph ibn Aqnin zuweilen direkt angeredet II, 14, 24.

gesetztes Bild auf. Die Gedankenfolge erscheint daselbst sprunghaft und aphoristisch, die einzelnen Kapitel sind lose aneinander gereiht. Wo eine Reihe von Stücken einheitlich gebunden ist, fehlt der Anschluß nach der einen oder anderen Seite hin, womit allerdings nicht geleugnet werden soll, daß ein einheitlicher, gedanklicher Faden durch das Ganze läuft. Ferner gehen die beiden letzteren Teile in der Behandlung der religionsphilosophischen Fragen fast ganz auf und fügen der jedesmaligen Diskussion die Beziehung auf Bibel und Aggada als Epilog hinzu, um das eben Vorgetragene aus dem Wortsinn des heiligen Schrifttums nochmals auferstehen zu lassen, so daß die Schriftdeutung regelmäßig wie ein Echo nachklingt; dahingegen setzt der erste Teil sofort ohne weitere Auseinandersetzung mit einer Menge vereinzelter bibelexegetischer Bemerkungen ein und führt dies auch in einer Folge späterer Kapitel fort, als sei es in erster Reihe auf eine philosophische Bibelexegese [1]) abgesehen. Wohl hat die Einleitung auf ein solches vokabulärartiges Vorgehen der Erörterung vorbereitet; infolgedessen aber muß an ihr befremden, daß sie, welche an der Spitze stehend doch über die Tendenz des ganzen Werkes Rechenschaft geben soll, eigentlich nur dem ersten Teil zur Einführung dient. Wenn nämlich die Einleitung als den Zweck des Buches ausschließlich angiebt, einerseits die homonymen und analogen Worte der heiligen Schrift nach ihrer wahren Bedeutung zu bestimmen, anderseits allerlei Aussprüche und Erzählungen der Propheten nach ihrem allegorischen und parabolischen Sinn klar zu stellen, so entspricht dies tatsächlich allenfalls dem Inhalt des ersten Teils, trifft aber nicht ganz auf die beiden anderen Teile zu. Eine der hauptsächlichsten Aufgaben des Werks, die Beseitigung der spekulativen Einwürfe und Zweifel gegen die Religionslehren, wird in dieser Einleitung gar nicht berührt, so daß der Verfasser sich veranlaßt fühlt, im zweiten Teil in dem Zusatz zu cap. 2, welcher eine Art Einleitung zu den zwei letzteren Teilen bilden soll, auch diesen Punkt hervorzuheben. Alle derartigen Schwierigkeiten und Unregelmäßigkeiten lassen sich ja auch sonst-

1) Die Exegese ist im Moreh so reich bedacht, daß „die Bibelexegese Moses Maimûnis" von W. Bacher (Budapest 1896) in ihrer Darlegung der exegetischen Bemerkungen zugleich das ganze Lehrsystem des Maimonides giebt.

wie künstlich rechtfertigen und erklären [1]); ihre einfachste und natürliche Lösung jedoch finden sie nur, wenn man annimmt, daß M. die Stücke, die er für das ספר הנבואה bereits fertiggestellt hatte, für den ersten Teil verwendete, nachdem er teilweise die nötigen Änderungen vorgenommen, um sie in den Rahmen des vorliegenden Werkes einzupassen. Als solche Stücke sind zu bezeichnen: die Einleitung, an der man die Umarbeitung wohl noch erkennen dürfte, cap. 1—30, cap. 37—45, cap. 48, 49 und noch andere. Gerade diese Stücke sind so vorteilhaft angeordnet und disponirt, daß sie dem methodisch-didaktischen Plan, den der Verfasser seiner Darstellungsweise, nach seiner Erklärung in der Einleitung, zu Grunde legt, auch wirklich entsprechen; ist ja die ganze Anlage des ersten Teils darauf gerichtet, den Leser nicht systematisch und deduktiv in die religionsphilosophische Wissenschaft einzuführen, sondern ihn stufenweise vom Leichteren zum Schwereren emporzuführen.

Gedankengang des ersten Teils.

5. Der erste Teil setzt den Gottesbegriff als gegeben voraus und sucht die gegebene Begriffsvorstellung in voller Reinheit und Klarheit für die Erkenntnis zu entwickeln.

Um die Reinheit des Gottesbegriffs zu gewinnen, muß jedes körperliche und passive Moment aus seiner Vorstellung ausgeschieden werden. Diese Scheidung wird zuerst für das populäre Verständnis vorgenommen (cap. 1—50), indem der Verfasser an die biblische Ausdrucksweise anknüpft und nachweist, daß die anthropomorphischen Worte der heiligen Schrift nicht nach ihrer sinnlichen Anschauung vorgestellt, sondern in ihrer übertragenen, abstrakten Bedeutung aufgefaßt werden müssen. — Die menschliche Erkenntnis hat subjektiv wie objektiv ihre unüberschreitbaren Grenzen; selbst bis zu diesen Grenzen vorzudringen, ist überaus schwierig und mißlich (c. 31 ff.). Es bedarf hierzu ernster metaphysischer Studien, an die man nicht ungestraft herantreten kann, wenn man nicht vorher die propädeutischen Disziplinen erledigt und die verschiedenen

1) Isak Abarbanell hat daher nachweisen wollen, daß der Gedankengang des Moreh sich den 13 Glaubensartikeln des Verfassers genau anschließt: מאמר קצר בבאור סוד חמורת (שאלות להחכם כה"ר שאול), auch sonst zum Schluß des Moreh abgedruckt.

Hilfswissenschaften sich angeeignet hat. Das ist nun nicht jedermanns Sache, nur die Allerwenigsten haben die Fähigkeit, die Muße und die Lust, sich auf so subtile Spekulationen einzulassen. Darum ist die göttliche Offenbarung gar nicht zu entbehren, um durch Überlieferung und Autorität die Lehre von Gott und seinem Wesen und Wirken allen, auch den unphilosophischen Menschen zugänglich zu machen; ja selbst die philosophischen Köpfe müssen sich auf einen solchen festen Halt stützen, zum mindesten für die Zeit, bis sie mit dem erforderlichen, mühsamen und langwierigen Studiengang zu Ende gekommen sind[1]) (c. 34). Ohne eine derartige Vorbereitung und Vertiefung aber ist jedes selbständige Urteilen über die höchsten Lebensangelegenheiten durchaus bedenklich und verfänglich, liegt die Gefahr zu Irrtum und Selbstbetrug sehr nahe, weßhalb man in allen diesen Dingen der großen Menge gegenüber nicht genug Vorsicht und Zurückhaltung beobachten kann. Jedoch alle Scheu und Rücksicht muß weichen, sobald es sich darum handelt, die Unkörperlichkeit Gottes und seine Unberührtheit von jeglicher äußeren Einwirkung d. h. seine Einfachheit, frei von jeder Zusammensetzung und Geteiltheit, dem Volksbewußtsein einzuprägen. Wie man allem Volk ohne Unterschied, groß oder klein, die Einheit Gottes um jeden Preis beibringen muß, ebenso energisch und unbedenklich hat man Allen die Unkörperlichkeit, die Einfachheit Gottes[2]) einzuschärfen; wo das Schriftwort ein anderes zu besagen scheint, da muß man es richtig stellen und die mit der wahren, reinen Erkenntnis übereinstimmende Deutung und Auslegung, so gut es eben geht, auch der ganzen Glaubensgemeinde erschließen (c. 35).

Um jedoch die Begriffsvorstellung von Gott zu voller Klarheit zu gestalten, muß noch eine weitere und durchgreifendere

1) Folgenden Stufengang hat nach M. das Studium zu nehmen. Zuerst kommt die Logik (מלאכת החגיון); alsdann die propädeutischen Disziplinen (חכמות לימודיות) und zwar a) die Arithmetik (חכמת המנין), b) die Geometrie (חכמת החשבורית), c) die Astronomie (חכמת התכונה); darauf folgt die Physik (חכמת חטבע oder מעשה בראשית) und als letztes die Metaphysik (חכמת האלוהיות oder מעשה מרכבה).

2) Für die Einfachheit, die hier stets gemeint ist, hat M. keinen besonderen Terminus; er spricht immer nur von der „Einheit" und dem „Einen", meint aber nicht die Einheit der Quantität, sondern der Qualität, die Einfachheit.

Analyse ausgeführt werden. Damit setzt nun die philosophische Erörterung ein (c. 50—68).

Der Glaube ist nämlich nicht das ausgesprochene Wortbekenntnis, sondern eine innere Vorstellung, von der die Seele überzeugt ist, daß sie der objektiven Wirklichkeit entspricht; diese Überzeugung wird um so deutlicher und fester in der Seele haften, je mehr die Vorstellung von einem klaren, scharfen, begriffsentsprechenden Denken getragen wird. Für die Reinheit des Gottesbegriffs genügt es wohl, wenn jede Körperlichkeit und Passivität aus der Begriffsvorstellung hinweggedacht wird, d. h. daß man für Gott jedwede Zusammensetzung aus irgend welchen Teilen ausschließt. Das ist die Mindestforderung, um Gott als einfach zu denken. Hiermit ist man doch nur bis zur physischen Einfachheit gekommen. In Gott muß aber auch die metaphysische Einfachheit begriffen und erkannt werden.

Es giebt nämlich Realitäten, die nur in Gedanken, in der Reflexion voneinander getrennt und gelöst werden können, in der von uns beobachteten Wirklichkeit hingegen stets ineinander aufgehen und eines sind, wie z. B. Materie und Form, Wesenheit und Attribut, das Verhältnis verschiedener Attribute zueinander; derartige Realitäten begründen zwar keine physische, jedenfalls aber eine metaphysische Zusammensetzung. Da nun der Gottheit nicht bloß von den Theologen, sondern auch von den Philosophen Attribute, wie Leben, Weisheit, Macht u. a. beigelegt werden, wie haben wir uns das Verhältnis des göttlichen Wesens zu seinen Attributen, und ebenso das Verhältnis der verschiedenen Attribute zueinander vorzustellen, da ja das Wesen Gottes als von absoluter Einfachheit auch in metaphysischer Beziehung gedacht werden muß? M. geht auf die Lehre von den Attributen ausführlich und gründlich ein (c. 52—60)[1]). Das Resultat, zu dem er gelangt, mag hier kurz skizzirt werden. Wenn wir Gott Attribute beilegen und sprachlich zwischen seiner Wesenheit und deren Attributen unterscheiden, so liegt dieser Unterscheidung ein Analogieschluß aus menschlichen Verhältnissen zu Grunde. Gott aber ist Schöpfer

1) M.'s Attributenlehre ist gründlich und sorgfältig behandelt von D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 363 ff.

und der Mensch sein Geschöpf, also ist Gott toto genere und toto coelo vom Menschen verschieden. Daß wir die metaphysische Scheidung von Wesenheit und Attribut bei den entstandenen Wesen machen können, berechtigt uns nicht zu gleicher Scheidung bei dem Schöpfer, dem Urgrund aller Dinge, da Gottes Wesenheit von unserer Wesenheit so grundverschieden ist, daß irgend welche Analogie oder irgend welcher Rückschluß von dem Einen auf das Andere ganz unzulässig ist und nur zu Sophismen führen kann. Weil also die Wesenheit Gottes, für unser Denken ganz und gar unzugänglich, jenseits der Begriffswelt liegt, die wir beherrschen, und die das Material unseres Wortschatzes bildet, so können wir sie durch keine positive Aussage oder Definition näher bestimmen. Positive Attribute mögen eine Tätigkeit, eine Wirkung von Gott aussagen, können auch dazu dienen, im Bewußtsein der großen Menge den Gedanken an eine Unvollkommenheit Gottes niederzuhalten, aber sie sind außer stande, die Wesenheit Gottes unserem Verständnis wirklich näher zu bringen; hierzu giebt es nur einen einzigen Notbehelf, die negativen oder negativ gefaßten Attribute, welche jegliche Unvollkommenheit von Gott ausschließen. Je schärfer und umfassender wir solche Negationen durchdringen, um so mehr nähern wir uns mit unserer Erkenntnis dieser unbekannten Größe, von der wir nur wissen, daß sie existirt und zwar notwendig existirt, weil sie infolge ihrer metaphysischen Einfachheit die einzige ist, bei der Wesenheit und Existenz zusammenfallen müssen. Wenn wir also z. B. sagen, daß Gott „existirt", so ist auch dies negativ zu verstehen, um das Nichtsein Gottes abzuweisen, weil seine Existenz eben eine durch und durch andere ist, als diejenige, die wir an uns mit diesem Wort bezeichnen; ebenso bedeutet „wissend" in Gott „nicht unwissend", weil zwischen seinem Wissen und unserem Wissen gar keine Verwandtschaft oder Analogie besteht; „ewig" heißt ohne Ursache und Anfang, u. dgl. m. (c. 58). Wer daher von Gott positive Eigenschaften aussagt, ohne sie negativ zu fassen, hat nicht etwa nur eine mangelhafte, unzureichende Vorstellung von Gott, sondern vielmehr einen ganz falschen, ja gar keinen Begriff von Gott, weil derselbe nur erdichtet und fingirt sein kann. Durch die negativen Bestimmungen jedoch starrt der erkennende Blick nicht bloß ins

Leere hinein; es wird dadurch jedenfalls der richtige Umkreis immer mehr abgegrenzt, innerhalb dessen der allein wahre Begriff zu suchen ist, obschon wir seine Wesenheit nur als unbekannte Größe, als x in die spekulative Rechnung, die mit seinem Tun uud Wirken operirt, einsetzen können[1]).

Zu Gunsten der positiven Attribute kann man auch nicht die verschiedenen Namen Gottes in der heil. Schrift geltend machen (c. 61—64). Dieselben sind metonymische Bezeichnungen, von mannigfachen Tätigkeiten abgeleitet und auf Gott in menschlich gedachter Wirksamkeit übertragen. Eine Ausnahme bildet allenfalls das Tetragrammaton יהוה, eine Art Eigennamen für Gott, dessen Etymologie wir jedoch bei unserer unzureichenden Kenntnis des Hebräischen nicht mehr sicher angeben können, dessen Bedeutung möglicherweise auf den notwendig Seienden hinweist (c. 61). Ihm schließt sich wohl auch der Name אהיה (II B. M. 3, 14) an: „der Seiende, der nichts anderes als der Seiende ist", der Gott, von dem nichts anderes ausgesagt werden kann, als daß er ist, d. h. der notwendig Seiende (c. 63). Bei der Behandlung des Tetragrammatons ergreift M. die Gelegenheit, um jeglichen Aberglauben und namentlich den Unfug, der mit den Gottesnamen und ihren Buchstaben allerlei Wunder verrichten zu können glaubt, mit aller Schärfe zu verurteilen „Ein Narr glaubt eben alles" (c. 62)[2]).

Im Anschluß an die Attributenlehre folgt in 3 Kapiteln eine philosophisch-exegetische Studie über die göttlichen Manifestationen, welche die heil. Schrift als „Wort" (c. 65), als „Schrift" (c. 66) und als „Ruhe" (c. 67) bezeichnet. Die Studie über das „Wort" (c. 65) kehrt wohl, vorsichtig gehalten, ihre Spitze gegen den Glauben an die Ewigkeit des Koran, demzufolge die orthodoxen Araber das „Wort" als ein ewiges Attribut in Gott setzen, ein Nachklang der alten Logoslehre. Daran reiht sich (c. 68) die Theorie von dem erkennenden Geist, um auch hierin die metaphysische Einfachheit

1) Salomon Maimon zieht zur Verdeutlichung ganz vortrefflich die Analogie der irrationalen oder imaginären Zahlen heran, daß man von einem Denkobjekt gar keinen Begriff haben und trotzdem sein Verhältnis zu anderen Dingen bestimmen kann. Lebensgeschichte II, S. 43 Anm.

2) Vgl. Finkelscherer, Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, Breslau 1894.

Gottes darzulegen; selbst beim menschlichen Denkprozeß geht das Gedachte in das Denkende völlig ein, nimmt die potentielle Vernunft den reinen Begriff, die abstrakte Form in ihr Wesen auf, so daß die Denktätigkeit, das Denksubjekt und das Denkobjekt zu einer ungeteilten Einheit verschmelzen, geschweige erst bei Gott, der, als die höchste und reinste Vernunft, der Inbegriff aller Formen, beständiges, reines Denken ist. Schließlich wird (c. 69) ausgeführt, daß wir Gott als die erste und höchste Ursache der Welt bezeichnen, weil in ihm alle anderen Ursachen, die Prinzipien der Bewegung, der Formbildung und der Zwecktätigkeit, zusammenfließen, so daß wir ihn in der absoluten Einfachheit eines reinen Geistes (*νοῦς*) zugleich als den letzten Urgrund aller Bewegung, als das letzte Formprinzip aller Formen und als den letzten Endzweck alles Seins begreifen und erkennen müssen; von diesem Gesichtspunkte aus werden alsdann (c. 70) allerlei befremdliche biblische und rabbinische Aussprüche in überaus geschickter Weise allegorisch ausgedeutet. Schon bei der Ausführung von der Bezeichnung Gottes als erste Ursache (c. 69) wird der Übergang zur Darstellung des mutakallimun'schen Systems eingeleitet. Die Mutakallimun vermieden es nämlich, Gott als die Ursache der Welt zu bezeichnen, weil sie durch den Nebensinn solcher Benennung die Weltewigkeit zuzugestehen fürchteten, indem eine Ursache die Gleichzeitigkeit ihrer Wirkung voraussetzt; sie zogen es daher vor, für Gott die Bezeichnung „Wirkender", „Urheber" anzuwenden, wobei auch die Schöpfung als freier Akt des göttlichen Willens mehr hervortritt. M. erklärt solche Scheu für unberechtigt, ja für bedenklich. Einerseits verkennen sie den Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität, indem eine Ursache potentiell und latent existiren könne, ohne eine aktuelle Wirkung hervorzubringen; anderseits lassen sie dadurch die absurde Meinung aufkommen, als ob die Welt auch dann weiter bestehen würde, wenn man den Urheber als nicht mehr vorhanden denken könnte oder wollte, zu welcher Verkehrtheit sich in der Tat einzelne unter ihnen bekannt haben sollen. Die Philosophen[1]) dagegen sehen in der Bezeichnung „Wirkender" nur eine von den vier Ursachen

1) Unter „Philosophen" versteht M. stets die arabischen Aristoteliker.

herausgehoben, welche allen Dingen zu Grunde liegen, sie ziehen es vor, Gott die erste Ursache zu nennen, nicht etwa um die Weltewigkeit oder die Notwendigkeit zu betonen, sondern um zu markiren, daß sämtliche Ursachen in Gott, als ihrer Spitze, zusammenlaufen.

Mit dem 70. Kapitel hatte M. die vorbereitenden Theoreme, durch deren Vorwegnahme er das Verständnis seiner philosophischen Darlegungen dem Leser erleichtern wollte, eigentlich erledigt; er hätte vielleicht hier den ersten Teil schließen und das Folgende, die Lehre der Mutakallimun, in den zweiten Teil hinübernehmen können. Aber es scheint, daß er späterhin den Gang der spekulativen Untersuchung nicht mit einer Polemik gegen Anschauungen belasten wollte, denen er keinen ernsten wissenschaftlichen Wert beilegt, von deren Besprechung er also keine wirkliche Förderung seines Zweckes erwartet; außerdem lag ihm auch wohl daran, vorerst seinen philosophischen Standpunkt im ganzen und großen klar zu stellen. Dadurch wurde ihm das Feld für die Entwicklung seiner Weltanschauung im einzelnen völlig frei. Überdies konnte er die physikalischen und ontologischen Grundsätze, aus denen er die Beweise für das Dasein Gottes konstruirt, in ihrer ganzen Wichtigkeit dadurch hervorheben, daß er sie an die Spitze der nun stetig und folgerichtig fortschreitenden Abhandlungen wie mathematische Definitionen stellt. Derartige Erwägungen mögen ihn dazu bewogen haben, sich vorher mit dem Kalam abzufinden.

Nachdem er den geschichtlichen Werdegang des Kalam beleuchtet (c. 71), findet er die Fehlerquelle desselben darin, daß seine Anhänger ihre Leitsätze nicht aus der Natur der Dinge durch sorgfältige Beobachtung abgezogen haben, sondern daß sie zuerst Leitsätze sich ausgedacht und dann diese nachträglich in die Natur hineingelegt und hineininterpretirt haben; so verhält es sich auch mit ihrem Bestreben, die Welt um jeden Preis als geschaffen und geworden nachzuweisen, weil sie nur auf dieser Grundlage einen strikten Beweis für das Dasein Gottes beibringen zu können vermeinen. Indes sind ihre Theorien, den Weltanfang, die Weltschöpfung zu erweisen, überaus wunderlich und laufen aller Erfahrung und Beobachtung der Naturdinge zuwider, so daß dadurch auch die Beweise für das Dasein Gottes in Mitleidenschaft geraten und hinfällig

werden. Wer sich freilich damit zufrieden giebt, der braucht eben nicht mehr und ist wie jeder, der nur aus Überlieferung vom Dasein Gottes überzeugt ist, ganz wohl daran. Aber philosophisch betrachtet, ist es eine sehr mißliche Sache, die Argumente für die Weltschöpfung und die Argumente für das Dasein Gottes miteinander zu verquicken. Es giebt eine große Anzahl bedeutender Philosophen, welche die Weltewigkeit lehren, obwohl sie das Dasein Gottes durchaus nicht bezweifeln; ein Beweis, daß es den spekulativen Argumenten für die Weltschöpfung an zwingender, überzeugender Kraft fehlt. Die Weltschöpfung läßt sich gar nicht strikt beweisen, ist daher nicht als Stütze zu gebrauchen, um die Beweisführung für das Dasein Gottes darauf zu basiren. Die Beweise für das Dasein Gottes müssen also ganz unabhängig von der Frage, ob die Welt geschaffen oder ewig ist, geführt werden.

Bevor nun M. in die Behandlung des mutakallimun'schen Systems eintritt, giebt er in allgemeinen Zügen seine Anschauung von dem Weltganzen, wie eine Folie, von der sich der Kontrast zwischen den beiden Weltauffassungen um so klarer und schärfer abheben soll (c. 72). M. erblickt, wie Aristoteles, in dem Weltganzen einen lebendigen, beseelten Organismus, einem menschlichen Individuum vergleichbar. In dem einheitlichen, ineinander greifenden, wohlgegliederten, belebten Universum bedingt eines das andere, und alles ist genau gegeneinander abgestimmt. Jedes hat wohl eine selbständige Existenz, wird aber in seiner Existenz von dem andern gehalten, jedes ist nur ein Glied des Ganzen und hat nur soviel Wert, als es an seinem Platze für das Ganze leistend bedeutet; insofern es das Ganze tragen hilft, wird es wiederum selbst von dem Ganzen getragen. Alles wird umspannt und umfaßt, wie von einer Kugelschale, von der äußersten und ersten, der sternlosen Himmelssphäre, der Sphäre der täglichen Bewegung, welche mit der letzten und innersten, der Erdsphäre, konzentrisch den gemeinsamen Mittelpunkt hat. In der Erdsphäre oder in der sublunarischen Sphäre wölbt sich über dem Erdkreis, dem innersten Kern, aufsteigend der Wasserkreis, alsdann der Luftkreis, über ihm der Feuerkreis, über dem letzteren der Ätherkreis, das Reich der Himmelssphären. Dazwischen flutet und pulsiert in unaufhörlichem Strom, alles nach

unwandelbaren, harmonischen Gesetzen durchdringend, Bewegung und Leben, von immateriellen Intelligenzen, d. h. reinen, stofflosen Vernunftwesen, überwacht und geleitet. Nirgends leerer Raum; wo das eine vordrängt, weicht das andere zurück, überall in ab- und aufsteigender Stufenfolge, von verschiedenem Rang und Wert, Materie und Form, welche in der Erdsphäre in unablässigem Wechsel sich bald miteinander zu höheren Daseinsarten verbinden, bald wieder voneinander sich lösen, in ihrem beständigen Kreislauf die Kreisbewegung der Himmelssphären abspiegelnd. Die äußerste Himmelssphäre bedeutet für das Leben und die Bewegung das Gleiche, was das Herz für den menschlichen Organismus, nur daß die äußerste Himmelssphäre in der Peripherie des Weltorganismus sich befindet, während das Herz im Innersten des menschlichen Individuums eingelagert ist. An der Spitze des Weltalls steht dominirend und waltend, erhaltend und spendend, durch Mittelursachen bis in das Letzte und Kleinste hinabreichend, das reinste und höchste Vernunftwesen, Gott. Wir sehen auch nur darum im Menschen und in keinem tierischen Geschöpf eine Welt im Kleinen und nennen ihn einen Mikrokosmos, weil eben im Menschen allein die Vernunft es ist, welche sich dominirend, arterhaltend und lebenwirkend erweist. Aus dieser naturgemäßen Betrachtung des Weltalls, als eines einheitlichen, belebten Organismus, gewinnen wir zwar keinen direkten Beweis, aber doch die Neigung und Stimmung für den Glauben an die Einheit des Organisators oder des Schöpfers eines solchen Werkes. Wie sehr sticht hiegegen die verfehlte Naturbetrachtung des Kalam ab, der das Weltganze in lauter qualitätlose Atome auseinander fallen läßt, der den Atomen jede selbständige, immanente Kraft abspricht, dem Naturgesetz keinen festen, unabänderlichen Charakter, sondern nur eine gewohnheitsmäßig wahrgenommene Wirkung einräumt, und den Willen Gottes selbst überall unmittelbar und ununterbrochen jedes und alles tun und verrichten läßt! Diese Lehre der Mutakallimun, welche ein seltsames Gemisch von Atomismus und Okkasionalismus aufweist, wird in den letzten vier Kapiteln (c. 73—76) eingehend dargestellt und gründlich widerlegt[1]).

1) Eine eingehende und gute Darstellung dieser Kapitel giebt Moritz Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides, Breslau 1885.

Maimonides schließt das 76. Kapitel und damit den ersten Teil mit folgenden Worten: „Wenn du, Leser! ernstlich gesonnen bist, die Wahrheit zu suchen, wenn du dich frei machen willst von Leidenschaft, von bloßem Nachsprechen, von der Voreingenommenheit für das, was du als bedeutend anzusehen gewohnt bist, — wenn du dich nicht selbst täuschen möchtest, so sieh einmal genau zu, was jene Denker wirklich erreicht haben und was ihnen dabei herausspringt! nichts anderes als jemandem, der vor heißer Asche flüchtend geradenwegs ins Feuer rennt. Sie haben nämlich jedes Naturgesetz aufgehoben, haben Himmel und Erde in ein schiefes Licht gestellt, weil sie der Meinung sind, vermöge jener Lehrsätze den Beweis erbringen zu können, daß die Welt geschaffen ist. Aber weit gefehlt, daß ihnen ein solcher Beweis gelungen wäre, haben sie uns um die Möglichkeit gebracht, damit das Dasein Gottes, seine Einheit, seine Unkörperlichkeit zu beweisen. Denn die Beweise, aus denen all dies allein hergeleitet werden kann, dürfen nur dem Naturgesetz entnommen werden, wie es offen zu Tage liegt und von den Sinnen und der Vernunft wahrgenommen wird. Nachdem wir nun den Kern ihrer Lehre erschöpfend behandelt haben, wollen wir jetzt daran gehen, die Lehrsätze der Philosophen[1]) anzuführen und ihre Beweise für das Dasein Gottes, seine Einheit und seine Unkörperlichkeit anzugeben, wobei ich ihnen vorläufig hypothetisch die Ewigkeit der Welt nachgeben will, obwohl wir nicht daran glauben. Alsdann will ich dir unsere eigene Methode entwickeln, zu der uns eine korrekte Spekulation geführt hat, um die Beweisführung in diesen drei Fragen zu ergänzen. Hiernach jedoch will ich mich mit den Philosophen über ihre Behauptung, daß die Welt ewig ist, auseinandersetzen."

Gedankengang des zweiten Teils.

6. Der zweite Teil entwickelt die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes, und verbreitet sich über das Reich der Geister und der Himmelssphären (c. 1—11). Da das Reich der Himmelssphären dem Werden und Vergehen nicht unterliegt, sondern in

1) D. h. der arabischen Aristoteliker.

steter, ewiger Bewegung schwingt, so wird daran die Frage, ob Weltewigkeit oder Weltschöpfung, geknüpft und der Weltschöpfung der Vorzug erteilt (c. 12—31). Das Hineinragen der höheren Geisterwelt in die Erdsphäre weist die Besprechung des Prophetismus nach (c. 32—48), womit der zweite Teil schließt.

A. Wie bei der Lehre der Mutakallimun im ersten Teil, so eröffnet M. auch die Beweise der Philosophen für das Dasein Gottes mit den grundlegenden Lehrsätzen der arabisch aristotelischen Philosophie. Er stellt 26 solcher Grundsätze, den letzten nur hypothetisch, auf und faßt darin die Grundbegriffe der Aristotelischen Physik und Ontologie zusammen, modifizirt und bereichert durch die arabischen Philosophen. Sie werden wie Axiome nicht weiter auf ihre Richtigkeit geprüft, weil sie als Gemeingut der damaligen wissenschaftlichen Welt geläufig waren. Sie erstrecken sich auf das Unendliche, daß es nämlich keine unendliche Größe, keine unendliche Zahl von Dingen und keinen Regreß der Ursachen ins Unendliche geben kann, — auf Materie und Form, daß die erstere die Potentialität, die letztere die Aktualität darstelle, — auf die Bewegung, in ihrer höheren allgemeinen Bedeutung gefaßt, daß sie den Übergang aus der Materie oder der Potentialität in die Form oder die Aktualität bilde und eine unvollendete Form sei, — auf den Zeitbegriff, daß die Zeit das Accidens, das Maß der Bewegung sei und dadurch die Ewigkeit der Bewegung bezeuge.

Mittels einer Kombination dieser Sätze gewinnt Aristoteles — wie M. es (c. 1) darlegt — vier Beweise für das Dasein Gottes, seine Einheit und Unkörperlichkeit, unter denen der zweite eigentlich von Alexander Aphrodisiensis, der dritte von Ibn Sina hergerichtet ist. Der Angelpunkt bleibt stets der Begriff der Bewegung, von dem namentlich die beiden ersten Beweise ausgehen. Alle Bewegungen fordern als bewegende Ursache eine aktuelle Form; da die Bewegung in der Welt nicht durch eine vorhergegangene Bewegung ins Unendliche hinein erklärt werden kann, so führt sie schließlich über sich selbst hinaus zu einem unbewegten Beweger, und da die Bewegung ewig ist, zu einem ewigen, unbewegten Beweger. Ewig und unbewegt kann der Beweger nur dann sein, wenn er frei von jeder Materie und jeglicher Potentialität gedacht wird, keine Anregung und

keinen Einfluß außer sich leidet und empfängt, und als in sich vollendete Formwirklichkeit unvergänglich und notwendigerweise existirt. Die ewige, unbewegte Ursache aller Bewegung ist Gott, das höchste Vernunftwesen, das sich selber denkt. Durch sein bloßes Dasein, als die absolute, sich selber denkende und erkennende Vernunft, ist Gott die Ursache der Bewegung und alles Werdens, und er bewegt die Welt, vor allem die Himmelssphären, wie der gedachte und begehrte Gegenstand das Erkennen und Zusichhinstreben hervorbringt, ohne selbst bewegt zu sein. Der dritte Beweis sieht in dem Werden und Vergehen eine Kontingenz, welche schließlich doch zu einem notwendig existirenden Dasein führen muß. Der vierte Beweis ist mit dem ersten identisch, nur daß er an Stelle der Bewegung den Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit einsetzt, der eine Ursache haben muß und endlich als letzte Ursache eine reine Formwirklichkeit fordert. Dieselben Beweise ergeben auch die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, zu denen M. noch seine eigenen Beweise hinzufügt. Zwar gehen die angegebenen Argumente von der Voraussetzung aus, daß das Reich des fünften Elements, der quinta essentia, die Himmelssphäre, welche die Bewegung, wie das Werden und Vergehen der Niederwelt hervorruft und erhält, sowohl an sich wie in ihrer Bewegung ungeworden und unvergänglich, also ewig ist; sie treffen aber noch viel sicherer zu, wenn man die Himmelssphäre als geworden und geschaffen annimmt, die allerdings seit ihrer Entstehung jene beständige und ewige Bewegung einhält (c. 2). Bei diesem Punkt angelangt, nimmt M. Veranlassung, einen kurzen Überblick über die philosophischen Anschauungen vom Himmelsgewölbe zu geben, bevor er auf die Frage eingeht, ob das Reich der Sphären ewig oder geschaffen ist (c. 3—11).

M. gesteht zu, daß die Theorie des Aristoteles von der Sphärenbewegung, als deren Ursachen er immaterielle Intelligenzen (שכלים נבדלים oder נפרדים) annimmt, sich nicht strikt beweisen lasse. Sie hat jedoch mehr Wahrscheinlichkeit für sich, indem sie sich den Tatsachen besser anpaßt, als jede andere; sie stimmt auch in vielen Stücken mit Bibel und Aggada zusammen (c. 3). Die Himmelssphären sind beseelte Wesen, wenn auch nicht in der Art, wie ein Mensch oder ein Tier, sondern ihre örtliche, kreisförmige und stete Bewegung

wird nur aus einem Seelenprinzip erklärbar. Die Beseeltheit allein genügt jedoch hierzu nicht, denn sie bringt nur das Begehren und Streben hervor; der Himmelssphäre muß auch Vernunft einwohnen, um den Begriff zu erzeugen, dessen Vorstellung das Begehren in Bewegung setzt. Aus Begriff und Verlangen entsteht die kreisförmige Bewegung. Der Begriff, der in der Himmelssphäre waltet, ist die Vorstellung von Gott, als dem absoluten, das Gute ausströmenden Vernunftwesen; das Verlangen, das sie in sich trägt, bezieht sich auf diesen Begriff, nach ihm zu begehren, ihm zuzustreben, dazu treibt sie die Liebe zu Gott. In solchem Sinne ist es gemeint, wenn es heißt, daß Gott die Sphäre bewegt. M. nimmt — mit Alfarabi und Ibn Sina — neun Sphärenkreise oder Sphärenkomplexe an. Jeder Sphärenkomplex hat seinen Sphärengeist, eine immaterielle Intelligenz (שכל נבדל), von der er emanirt ist, nach der er verlangt und hinstrebt, die ihm vorsteht und ihn bewegt. Die oberste Sphäre ist die sternlose, alles umgebende Tagessphäre, welche in 24 Stunden ihre Bewegung vollendet, unter ihr befindet sich die Fixsternsphäre, unter dieser die sieben Sphären der sieben Planeten: 1. Saturn, 2. Jupiter, 3. Mars, 4. Sonne, 5. Venus, 6. Merkur, 7. Mond; unterhalb des Mondes findet sich die Erdsphäre, die ebenfalls ihren Erdgeist hat. Es giebt demnach 10 immaterielle Intelligenzen (שכלים נבדלים). Der letzte Sphärengeist, der als zehnter die Reihe der von jeglicher Materie freien Intelligenzen schließt, heißt: „die tätige Intelligenz" שכל הפועל [1]); er steht zur Welt des Werdens und Vergehens in demselben Verhältnis, wie die anderen immateriellen Intelligenzen zu ihrem Sphärenkomplex, er giebt jeder Materie die Form, führt die Potentialität zur Aktualität und entwickelt im Menschen die Seelenfähigkeit des Denkens zur wirklichen Vernunft und zur innigsten Verbindung mit ihm selbst. Der oberste Sphärengeist ist nicht Gott, sondern die erste immaterielle Intelligenz; aus Gott unmittelbar emanirt, hat er die erste der Sphären, die alles umgebende Tagessphäre, und zugleich die zweite immaterielle Intelli-

1) „Die tätige Intelligenz", intellectus agens, ist die Weltseele des Neuplatonismus, von den arabischen Aristotelikern in ihre Himmelstheorie übernommen und als Sphärengeist für die Erdsphäre verwendet.

genz aus sich hervorgehen lassen, wie wiederum die zweite immaterielle Intelligenz die zweite der Sphären, die Fixsternsphäre, und zugleich die dritte immaterielle Intelligenz erzeugt u. s. w. So hängen alle Himmelssphären eng miteinander zusammen und üben ihren Einfluß leitend und gestaltend auf die Erdsphäre aus. Ein Gleiches wird von den biblischen und talmudischen Texten bezeugt und deckt sich, richtig verstanden, mit dem, was daselbst über Engel zu lesen ist (c. 5—7). Die Engel sind nichts anderes als die immateriellen Intelligenzen, und wie es der letzteren — zehn giebt, so werden auch zehn verschiedene Bezeichnungen für die Engel je nach ihrem Rang und ihrer Nähe bei Gott namhaft gemacht, und ihnen allen liegt ob, das göttliche Wollen und Walten zu vermitteln. Wenn die Engel im Gegensatz zu ihrer körperlosen Geistigkeit den Propheten in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt erscheinen, so hat man es mit einer prophetischen Vision, nicht mit der objektiven Wirklichkeit zu tun. Im weiteren Sinn werden auch die einzelnen Kräfte und Formen, ja sogar die Naturgesetze und die vier Elemente Engel genannt. „Schlimm freilich wirkt die Verblendung der Unwissenheit und sie kann großen Schaden anrichten. Sage einmal einem solchen von denen, die sich als die Weisen in Israel betrachten, daß Gott seinen Engel sendet, um in den Leib einer Frau einzugehen und den Fötus zu bilden, so wird ihm dies sehr gut gefallen, er wird damit einverstanden sein und darin die Machtäußerung Gottes und seine Weisheit erblicken, obschon er zugleich glaubt, daß der Engel einen Körper von brennendem Feuer hat und so groß ist, wie ein Drittel der Welt[1]), er sieht darin den Beweis, daß bei Gott alles möglich ist. Aber sage ihm, daß Gott in das Sperma eine plastische Kraft gelegt, welche diese Beschaffenheit und Gestalt der Glieder herrichtet, und sie ist mit jenem Engel gemeint, oder daß alle Formen von der tätigen Intelligenz (שכל הפועל) gewirkt werden, und sie ist jener Engel, sie ist der Fürst der Welt, von dem die Weisen beständig sprechen, und er wird sich entrüstet abwenden, weil er von dem Wesen der wahren Macht und Größe, die sich in dem Schaffen verborgen wirkender Kräfte äußert, keinen Begriff hat“ (c. 6).

1) Anspielung auf Chulin 91a, wo es heißt, daß ein Engel so groß wie ein Drittel der Welt ist.

M. läßt sich alsdann noch über allerlei astronomische und kosmologische Fragen aus, er verwirft mit Aristoteles den Sphärengesang (c. 8), er möchte mit den Neueren den Planeten Venus und Merkur ihren Platz oberhalb der Sonne anweisen, und will darauf im Geist jener Zeit eine höchst originelle, aber doch wertlose Hypothese über den Einfluß der vier mit Sternen besetzten Himmelssphären auf die vier Erdelemente aufbauen (c. 10). Schließlich faßt er das Ergebnis seiner bisherigen Ausführungen dahin zusammen, a) daß man außer dem Schöpfer drei Daseinsgattungen zu unterscheiden habe: 1. die immateriellen Intelligenzen (שכלים נבדלים), frei von jeglicher Materie; 2. die Körper der Himmelssphären, deren Materie und Form niemals wandelt, sich stets unwandelbar gleich bleibt; 3. die Körper des Werdens und Vergehens, welche unaufhörlich ihre Form wechseln und nur die Urmaterie gemeinsam haben; — b) daß die waltende Leitung vom Schöpfer auf die immateriellen Intelligenzen, die Sphärengeister emanirt, von den immateriellen Intelligenzen je nach ihrer Begabung auf die Sphärenkörper emanirt und von den Sphärenkörpern auf die Körper des Werdens und Vergehens je nach ihrer Empfänglichkeit überströmt (c. 11). Doch was bedeutet Emanation? Die Antwort hierauf schlägt die Brücke zu der wichtigsten Frage dieses Teils. Emanation[1]) — so erläutert M. — ist ein bildlicher Ausdruck, um die Weise, in welcher ein Immaterielles, ein Geist auf einen andern oder auf einen Körper wirkt, zu bezeichnen, wohingegen ein Körper seine Wirkung nur durch Berührung und aus einer gewissen Nähe

1) Die Emanation ist dem Neuplatonismus entlehnt. Die vorliegende Ausführung hier zeigt in bemerkenswerter Weise, wie man den neuplatonischen Begriff der Emanation in den Aristotelismus einführte und zurecht legte. Gott ist auch nach Aristoteles nicht Ursache der Welt durch eine der Körperwelt konforme, mechanische Wirkung, sondern dadurch, daß er in dem Weltwesen die Sehnsucht nach sich, nach dem Vollkommensten erregt und damit ihre Kräfte entbindet; eine solche Sehnsucht genügt wohl, um die Welt in Bewegung zu setzen und zu erhalten, nicht aber um sie zu erschaffen. Es muß also, um dem Schöpfungsgedanken zu entsprechen, ein anderes Prinzip hier walten oder noch hinzukommen und dieses Prinzip kann nur geistiger und ethischer Natur sein und wird daher als Emanation bezeichnet. Ein Bild, das an die überquellende Fülle Gottes denken läßt, jedoch von der Sache selbst gar keine Vorstellung giebt und daher nur ein Wort, nichts weiter ist! Wir können uns ja in der Tat von einer Schöpfung aus Nichts keine Vorstellung machen.

üben kann. Dieser Ausdruck vergleicht die Wirkung eines immateriellen, geistigen Agens mit einem Wasserquell, der nach allen Seiten ausströmt, keine besondere Richtung hat, in der er überquillt, sondern auf allen Richtungen durchbricht und Nahes wie Fernes tränkt. Da nun Gott als ein unkörperliches, rein geistiges Wesen alles in der Welt wirkt und verursacht, so sagen wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks: die Welt ist durch eine Emanation Gottes entstanden. Hiermit stehen wir vor der wichtigen Untersuchung, ob die Welt ewig oder entstanden ist, zu welcher dieses Kapitel (c. 12) hinüberführt.

B. Dem Problem, ob die Welt ewig oder entstanden ist, widmet M. eine sehr eingehende, sorgfältige Untersuchung (c. 12—32). Es lag ihm daran, seiner Ansicht von der Weltschöpfung einen möglichst überzeugenden Ausdruck zu geben, weil er in der Weltschöpfung nächst der Einheit Gottes den fundamentalsten Grundsatz der jüdischen Lehre erblickt. Er mochte es wohl auch peinlich empfunden haben, sich mit Aristoteles, der wie seinen Zeitgenossen auch ihm selbst als die verkörperte Philosophie galt, in hellen Widerspruch zu setzen, um so weniger durfte er es an Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit fehlen lassen. Wie es seine Art ist, beginnt er mit einer Zusammenstellung der vorhandenen Ansichten vom Weltursprung (c. 13), deren es drei giebt: 1. Die Bekenner der mosaischen Lehre sind der Ansicht, daß Gott die gesamte Welt mit allem Dasein, das sie enthält, in freier Willkür aus dem Nichts geschaffen habe; sogar die Zeit. Die Zeit, welche man bei mangelndem Verständnis ihres Wesens gar nicht anders als ewig denken zu können glaubt, ist's eigentlich, welche zum Glauben an die Ewigkeit verleitet. Die Zeit ist jedoch nur das Maß der Bewegung, also ein Accidens an einem andern Accidens, zumal an einem Accidens, das wie die Bewegung jeden Augenblick wechselt und in keinem beharrenden Zustande verbleibt. Daraus entspringt nun das verhängnisvolle Mißverständnis des Zeitbegriffs; ist jedoch die Bewegung in der Tat geschaffen, so ist es auch die Zeit. — 2. Die meisten Philosophen sind der Ansicht, daß die Materie ewig ist, weil sie es für undenkbar und unmöglich halten, daß etwas aus dem Nichts entstehe oder in ein Nichts sich auflöse. Sämtliche Himmelssphären

aber wie überhaupt die ganze Welt sind geworden und geschaffen, jedoch nicht aus Nichts, sondern aus dieser Urmaterie, welche ebenso ewig wie Gott, an Daseinswert und Rang selbstverständlich tief unter ihm steht. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Plato (nach Arist. Physic. VIII, 1 und Timaeus pag. 28 B. C.) — 3. Aristoteles und seine Schule ist der Ansicht, daß nicht nur die Materie, sondern auch die Himmelssphäre eine ewige Existenz hat und ebenso der Wechsel des Werdens und Vergehens in der Ordnung der Natur sich ewig gleich bleibt. Das ganze Dasein war so, wie es jetzt ist, und wird niemals anders sein. — Die atheïstischen Ansichten eines Epikur und seiner Gesinnungsgenossen, daß alles ohne Gott durch Mischung und Entmischung der Atome nach dem Zufall entstanden sei, bleiben außer Ansatz, weil ja Gottes Dasein ausreichend erwiesen worden.

Die entscheidenden Argumente für die Weltewigkeit sind entweder von der Natur der Welt oder von dem Wesen Gottes hergeleitet. Die vier Argumente, aus der Natur der Welt entnommen, rühren von Aristoteles her; eigentlich nur drei, indem der vierte nach aristotelischen Sätzen von Alfarabi hergerichtet worden. Drei andere Argumente, auf das Wesen Gottes basirt, sind von des Aristoteles Nachfolgern hinzugefügt worden (c. 14). Dem gegenüber erklärt M., daß er nicht etwa auf die Methode des Kalam zurückgreifen und die Weltschöpfung beweisen wolle, das würde nur auf Sophismen hinauskommen, sondern den Nachweis erbringen werde, daß die Aristotelische Argumentation für die Weltewigkeit angreifbar sei und ihre Prämissen der Folgerichtigkeit ermangelten, und daß ferner die Lehre von der Weltschöpfung zwar nicht spekulativ beweisbar, jedoch auch nicht unmöglich sei und keinen Widerspruch in sich berge. Weder die Weltewigkeit noch die Weltschöpfung lassen sich wissenschaftlich begründen; aber die letztere stützt sich auf prophetische Überlieferung, und ihre Annahme ist nicht allein denkbar, sondern erkläre mancherlei weit befriedigender, als die Lehre von der Weltewigkeit (c. 15. 16). Nun hat wohl Alfarabi und andere Philosophen sich dahin ausgesprochen, daß die aristotelischen Ausführungen endgültig für die Weltewigkeit entschieden hätten. Aber schon Galenus teilte diese Meinung nicht.

Noch mehr geht jedoch aus zerstreuten Äußerungen des Aristoteles hervor, daß er selbst seiner Argumentation keine zwingende, durchschlagende Beweiskraft beilegte. M. sucht also (c. 17. 18) aufzuzeigen, daß sämtliche Beweise für die Weltewigkeit nicht schlüssig und bündig sind. Bei den Argumenten, die von der Natur der Welt ausgehen, findet er den Fehlerquell darin, daß man aus dem Zustand der vorhandenen, vollendeten, wirklichen Welt Gesetze ableitet und Schlüsse zieht auf den Zustand einer noch nicht gewordenen, im Werden begriffenen, potentiellen Welt, von deren Gesetz und Ordnung wir weder Erfahrung noch sonstige Kenntnis besitzen; den Argumenten, welche mit den Folgerungen aus dem Wesen Gottes operiren, tritt er mit dem Einwand entgegen, daß Gott, weil er ja körperlos und ebenso wenig eine an irgend welche Körperlichkeit gebundene Kraft ist, in seinem Wirken nicht nach Gesetzen beurteilt werden darf, die wir nur aus der Wirksamkeit körperlicher Kräfte abstrahirt haben, und dies um so weniger, da wir seinen Willen und seine Weisheit so wenig wie sein Wesen zu begreifen und zu fassen vermögen. Aus der Anschauung von der Weltewigkeit ergiebt sich ferner als Konsequenz (c. 19), daß das Verhältnis zwischen Gott und Welt auf Naturnotwendigkeit sich gründet. Gott — als Ursache, die Welt — als Wirkung sind aneinander durch die Notwendigkeit des Kausalnexus geknüpft. Abgesehen davon, daß damit jeder freie, in bewußter Absicht handelnde Wille ausgeschaltet wird, so müßte doch die Ordnung und der Zusammenhang aller Erscheinungen aus derartigen Naturgesetzen verständlich gemacht werden können. Nun ist es allerdings dem Aristoteles gelungen, in der sublunaren Welt der Erdsphäre die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der vier Elemente und der aus ihnen zusammengesetzten Naturdinge trotz der gleichen, ihnen zu Grunde liegenden Urmaterie aus der Bewegung der Himmelssphären und aus ihrer größeren oder geringeren Entfernung von denselben ausreichend zu erklären. Seine Erklärungen versagen jedoch, wo es sich um die Himmelssphären, ihre Einrichtung und Bewegung handelt; die himmlischen Dinge, namentlich deren Bewegungen, widerstreben seiner Theorie, sie bleiben ihm selbst unklar und bieten überhaupt unlösliche Schwierigkeiten. Was Aristoteles geltend macht, um den naturnotwendigen Zusammenhang

zwischen Gott, als Ursache, und der Welt, als Wirkung, in einem höheren, geistigen Licht erscheinen zu lassen, hält hierbei nicht Stich (c. 20); denn darüber muß man sich klar sein, Weltewigkeit und ein in bewußter Absicht frei wirkender und schöpferischer Wille schließen einander aus. Was spätere Aristoteliker vorbringen, um diese beiden Gegensätze zu vereinigen (c. 21), ist eitel Spiegelfechterei. Nehmen wir dagegen eine Weltschöpfung an (c. 22—24), so gewinnen wir den Vorteil, die Rätsel und Unstimmigkeiten, welche der aristotelischen Theorie beim Himmelsgebäude aus den Emanationen und den verschiedenen Bewegungen erwachsen, dadurch zu beseitigen, daß wir diese Willkürlichkeiten und Unregelmäßigkeiten als das freie Werk eines Schöpfers erklären, der all dies nach seinem unbegreiflichen Willen oder nach seiner unergründlichen Weisheit geordnet hat. M. hebt diesen Vorteil in dem Schlußwort, in welchem er das Fazit der ganzen Untersuchung zieht, noch besonders hervor, indem er sich etwa folgenderweise äußert (c. 25): Wenn wir die Ansicht von der Weltewigkeit ablehnen, so geschieht dies nicht wegen der biblischen Stellen, die eine Weltschöpfung voraussetzen; wir könnten dieselben ebenso leicht, und möglicherweise noch leichter, allegorisch auslegen, wie jene Bibelverse, welche die Körperlichkeit Gottes zu besagen scheinen. Wir halten uns jedoch hierbei an den einfachen Wortsinn jener Stellen und an die Lehre von der Weltschöpfung, weil 1. für die Weltewigkeit kein wissenschaftlicher Beweis zu erbringen ist, wie dies bei der Unkörperlichkeit Gottes der Fall ist, und weil 2. mit der Lehre von der Weltewigkeit, deren Konsequenz die Notwendigkeit und absolute Unwandelbarkeit aller Natur ergiebt, der wichtigste Grundsatz unseres Glaubens fallen müßte, da alsdann für Wunder, Vergeltung u. dgl. kein Raum wäre. Eher könnte man sich mit der dem Plato zugeschriebenen Ansicht befreunden, wonach die Welt aus einer Urmaterie gebildet und selbst die Himmelssphären geworden und geschaffen sind, weil hierdurch die religiösen Grundanschauungen nicht aufgehoben würden. Aber es liegt dafür gar kein wissenschaftlicher Grund vor und wir haben mithin gar keine Veranlassung, von dem einfachen Wortsinn der Bibelstellen abzugehen; vielmehr bietet der Glaube an die Weltschöpfung nicht nur dem religiösen Denken,

sondern auch dem wissenschaftlichen Geist eine gewisse Befriedigung. Bei Fragen, welche jeder Lösung zu spotten scheinen, können wir uns mit dem Gedanken beruhigen, Gott hat es so gewollt, oder was dasselbe sagt, Gottes Weisheit hat es so bestimmt, ohne daß wir imstande sind, seine Gründe zu erforschen.

Welchen Wert M. auf den Abschnitt von der Weltschöpfung legt, erkennt man nicht bloß an der Ausführlichkeit, an dem Aufwand von Scharfsinn, welchen er für alle einschlägigen Fragen aufbietet, um sie einer gründlichen Erörterung zu unterziehen, wird auch durch den exegetischen Teil bestätigt, dem er eine ansehnliche Zahl von Kapiteln einräumt und in dem er seine früheren Auslassungen zuweilen ergänzt (c. 26—31). Man hat im Pirke derabbi Eliezer c. 3 die Ewigkeit der Urmaterie finden wollen; M. erklärt dies für irrig, es werde dort nur der Unterschied zwischen der Materie der Himmelssphären, dem Äther, und zwischen der irdischen Materie der vier Elemente betont (c. 26). Aus der Weltentstehung folgt noch nicht ein einstmaliger Weltuntergang. Das Gesetz des Aristoteles, daß alles, was entstanden, auch untergehe, gilt nur innerhalb des Naturprozesses; die Schöpfung aber ist dem Naturprozeß vorhergegangen, steht also außerhalb derselben, sie ist nicht die Folge einer Naturnotwendigkeit, sondern der Ausfluß eines freien Willens, der wie über den Fortbestand, so auch über den Untergang entscheiden kann (c. 27). Auch Koheleth behauptet nicht die aristotelische Weltewigkeit, er stellt nur einen künftigen Weltuntergang in Abrede (c. 28). Denn das Judentum nimmt den ewigen Fortbestand der Welt an, prophetische Aussprüche, die einen Weltuntergang verkünden, sind metaphorisch oder hyperbolisch zu verstehen (c. 29). Der biblische Schöpfungsbericht und darauf bezügliche Aussprüche werden (c. 30) sehr eingehend besprochen und dabei der Grundsatz aufgestellt, daß einerseits der biblische Ausdruck nicht buchstäblich genommen werden dürfe, und daß anderseits in der Wahl mehrdeutiger Worte und Wendungen eine zielbewußte Absicht vorliegt. Dieses Kapitel bildet den Kernpunkt und das Kraftstück des exegetischen Teils; M. konzentrirt darin alle wichtigen Momente seiner Naturanschauung und richtet sie wie einen Scheinwerfer auf die biblischen und aggadischen Texte, daß einer nach

dem anderen unter dem Licht dieser Theorie in oft seltsamer Färbung aufleuchtet. Gerade dieses Stück mit seinen Texten ist namentlich von der kabbalistischen Literatur vielfach benutzt und verwertet worden. Ein Hinweis auf den Sabbath, der die Weltschöpfung symbolisirt, beschließt den ganzen Abschnitt (c. 31) in echt rabbinischem Geist.

C. Der Prophetismus (c. 32—48) ist an den Glauben vom Dasein Gottes geknüpft. In atheïstischen Systemen giebt es keinen Raum für den Prophetismus. Dreierlei Anschauungen machen sich hier geltend: 1. Die erste Anschauung ist die der gottgläubigen Heiden und eines Teils unserer Glaubensgenossen, wonach die Prophetengabe ausschließlich vom Willen Gottes abhängig ist. Gott verleiht sie demjenigen, auf den sein Wille fällt, ohne Unterschied des Alters, des Geschlechtes und des Bildungsgrades, nur darf es kein geradezu schlechter Mensch sein. — 2. Die zweite Anschauung ist die der Aristoteliker, wonach die Prophetengabe bei geistiger Befähigung und sittlicher Lauterkeit durch genügende Vorbereitung erworben wird; sie ist demnach eine notwendige Konsequenz der höchsten intellektuellen und ethischen Vollkommenheit. — 3. Die dritte Anschauung ist die des Judentums, wonach zur Prophetengabe beides erforderlich ist, sowohl die intellektuelle und sittliche Vollkommenheit, als auch der Wille Gottes. Unerläßliche Vorbedingung ist eine hohe Stufe intellektueller und sittlicher Vollkommenheit, ohne welche der Wille Gottes keinen Menschen zum Propheten erwählt; aber selbst wenn diese Vorbedingung erfüllt ist, kann der Wille Gottes aus uns unbekannten Gründen die prophetische Gnadengabe zurückhalten und verweigern, wie das Beispiel des Baruch ben Nerijah dartut (c. 32). Eine exceptionelle Stellung als Prophet nimmt Moseh ein. Seine Prophetengabe ist nicht bloß dem Grad nach, sondern qualitativ, dem Wesen nach, von der aller anderen Propheten unterschieden, wie dies schon durch seine Wundertaten bezeugt wird, welche sich vor allem Volk in so voller Öffentlichkeit wie bei keinem anderen Propheten vollzogen, so daß alle ohne Ausnahme, Anhänger wie Gegner, dieselben wahrnehmen und beurteilen konnten (c. 35). Er hatte sich fast zur Höhe einer immateriellen Intelligenz aufgeschwungen, an seine Prophetengabe reicht daher keine Erkenntnis

heran; erst der nächstfolgende Grad des Prophetismus ist's, der hier zur Erklärung steht.

Das Wesen des Prophetismus ist ein Ausfluß der Gottheit, welche durch die Vermittlung der tätigen Intelligenz, des Erdgeistes (שכל הפועל), zunächst auf die Vernunftkraft überströmt und sich hernach über die Einbildungskraft ergießt. Er ist die höchste Stufe, die ein Sterblicher erreichen kann, und der Gipfel der Vollkommenheit, zu der die Menschheit überhaupt aufsteigen kann. Das Organ des Prophetismus ist die Phantasie, welche zum Prophetenberuf die höchste Vollendung aufweisen muß. Da die Phantasie an den Körper gebunden ist, besonders von der Beschaffenheit der Hirnsubstanz abhängt, so muß der Prophet schon leiblich darauf angelegt sein und sich auch der äußerlichen, körperlichen Vorzüge erfreuen. Hinzutreten muß große Gelehrsamkeit, getragen von der heißen Begier, Gott und Natur zu erkennen, eine lautere Sittlichkeit, Abwendung von allen niederen Gelüsten und sinnlichen Trieben. Je nach dem Grade, in welchem sich diese Erfordernisse in einem Individuum zusammenfinden, stufen sich die verschiedenen Kundgebungen des prophetischen Geistes ab (c. 36). Die Ausströmung der tätigen Intelligenz (שכל הפועל) kann sich dreifach äußern: 1. Sie wirkt nur auf die Vernunftkraft, weil die Ausströmung nicht reich genug fließt oder weil die Phantasie nicht stark genug entwickelt ist; sie erzeugt alsdann die Gelehrsamkeit, die wissenschaftliche Forschung. — 2. Sie wirkt zugleich auf die Vernunftkraft und auf die Phantasie; daraus geht die Prophetengabe hervor. — 3. Sie wirkt nur auf die Phantasie, weil die Vernunftkraft verhältnismäßig zurückgeblieben ist oder nicht genügend ausgebildet worden; das giebt dann Politiker, Gesetzgeber, Wahrsager, Träumer u. dgl., welche bei reicher Phantasie oft auf absonderliche Träume und Visionen verfallen, ein seltsames Gemisch von Wahrem und Falschem. Bei allen drei Klassen kommen natürlich zahllose Spielarten zum Vorschein. Bei den ersten beiden Klassen wird das Überströmen zuweilen so stark, daß daraus ein Zwang erwächst, von ihrem Überfluß an Andere wider ihren Willen mitzuteilen; die Gelehrten fühlen sich dadurch gedrängt, Schriften zu veröffentlichen, die Propheten fühlen sich getrieben, ihr Wort selbst unter Lebensgefahr zu verkünden (c. 37). Außerdem fordert der

Prophetenberuf von seinem Träger zwei Eigenschaften, welche in jedem Menschen mehr oder minder vorhanden, im Propheten besonders kräftig hervortreten sollen. Die eine ist der Mut und die Unerschrockenheit, worauf das ganze Temperament des Propheten angelegt sein muß, und die andere ist das Ahnungsvermögen, das in verschiedenen Menschen verschieden entwickelt im Propheten den stärksten Grad erreicht. Das Ahnungsvermögen ist die Gabe, das Richtige ohne die Grundlage sinnlicher Wahrnehmung zu treffen und mit Überspringung der Mittelglieder die Wahrheit in genialer Intuition zu erschauen. Beim Propheten wirkt diese Befähigung dadurch so glücklich, weil sie von einer bedeutenden Vernunftkraft, auf welche die tätige Intelligenz (שכל הפועל) überströmt, gehoben und geleitet wird, wohingegen die Wahrsager und Phantasten, bei denen die Vernunftkraft von Natur oder infolge mangelhafter Ausbildung zurücksteht, sich zu einer wirklichen Intuition nicht aufschwingen können und daher Wahres und Falsches durcheinander wirren (c. 38).

Die einzigartige, unvergleichliche, alles überragende Prophetengabe des Moseh hat ihn befähigt, im Auftrage Gottes uns eine Lehre und Gesetzgebung zu vermitteln, welche das Zeichen der Göttlichkeit in sich selbst trägt und uns für alle Zeiten verpflichtet. Keiner der vorhergehenden Propheten reicht an ihn heran, und die ihm nachfolgenden Propheten finden ihren Beruf nur darin, seine Lehre zu bezeugen und zu ihrer Befolgung zu mahnen. Die griechischen Staatsverfassungen oder gar die Faseleien der Sabäer sind das Werk politischer Staatsmänner, aber die Torah kennzeichnet sich dadurch als göttliche Einrichtung, daß sie nicht bloß die politische, soziale und wirtschaftliche Wohlfahrt abzweckt, sondern ganz besonders darauf ausgeht, die geistige und sittliche Veredlung des Menschen herbeizuführen, richtige Anschauungen über Gott und Geister zu verbreiten, wissenschaftliche Bildung und Verständnis für alle Vorgänge des Daseins zu fördern. Da es jedoch auch an Menschen nicht fehlt, die sich fälschlich als Propheten ausgeben und die gleichen Lehren verkünden, die sie dem Moseh entnommen, sie nur anders ausstaffirt und noch verunstaltet haben, wie können wir zwischen echten und unechten Propheten unterscheiden? Das

sicherste Kriterium für die Echtheit oder Unechtheit eines Propheten liefert sein moralisches Verhalten, seine sittliche Qualität; ein Mensch, der sinnlichen und geschlechtlichen Ausschweifungen fröhnt, ist sicherlich keine Prophetennatur, wie das Beispiel des Zidkijahu ben Maaßijah (Jerem. 29, 21 in Verbindung mit Synhedrin 93_a) lehrt. „Merke wohl, was ich meine" schließt M. diesen Abschnitt (c. 39. 40.), der damit in überaus vorsichtiger und doch geschickter Weise auf Muhamed, den Stifter des Islams, zielt.

Schon der gewöhnliche Traum ist als freies, von der Sinneswahrnehmung unabhängiges Werk der Phantasie ein der Prophetie verwandter Vorgang, ja er bildet ihren Unterbau. Daher äußert sich die Prophetie zunächst in Traumgesichten, weil in der stillen Ruhe der Nacht Geist und Sinne von allen äußeren Eindrücken abgeschnitten sind. Aber auch im wachen Zustande, wenn nämlich die Ekstase den Propheten ergreift und seine Seele gegen alle äußeren Einwirkungen und Wahrnehmungen schließt, stellen sich Gesichte ein, welche trotz ihrer lebhaften Anschaulichkeit doch jeder äußeren Realität entbehren und nur einen Vorgang in der Seele des Schauenden darstellen; das ist die prophetische Vision. Überall, wo der Prophet Gott oder ein göttliches Wesen oder einen Engel sieht oder hört, oder eine geheimnisvolle Stimme vernimmt, geschieht es stets in einer Vision, welche über den Propheten im Traum oder in einem traumähnlichen Zustand kommt; eine solche Erscheinung spielt sich immer nur im Geist des Propheten ab, nicht in der realen Außenwelt. Auszunehmen sind Stellen, wo mit „Engel" nach dem Zusammenhang ein „Bote" oder ein „Prophet" gemeint sein kann (c. 41. 42). Die Darstellungsmittel des Prophetismus werden durch ihr ganzes Wesen bedingt; es ist die Bilderrede, das Gleichnis, die Allegorie, welche größtenteils verwendet wird und häufig schon in der Vision selbst ihre Deutung erhält (c. 43). Auch die symbolischen Handlungen und die oft seltsamen Erlebnisse, auf welche ein Prophet seine Verkündigung aufbaut, sind nur als Visionen oder als eine prophetische Tropik aufzufassen, nicht aber als wirkliche Begebenheiten; ganz deutlich geht dies aus Ezechiel 8, 1 hervor (c. 46). Aus der heil. Schrift werden 11 verschiedene Prophetengrade nachgewiesen und aufgezählt (c. 45). M. schließt seine Ab-

handlung über den Prophetismus und damit den zweiten Teil mit der Bemerkung (c. 48), daß es mit der prophetischen Intuition nichts zu schaffen hat, sondern nur Ausdrucksweise des prophetischen Schrifttums ist, wenn jegliches Ereignis, gleichviel, ob es durch einen willkürlichen oder einen zufälligen Akt des Menschen, ja selbst durch ein Tier u. dgl., veranlaßt wird, mit Überspringung der nächsten Mittelursachen unmittelbar auf Gott selbst zurückgeführt wird. Insoferne Gott der Schöpfer des Naturgesetzes, die letzte Ursache aller Kreatur und ihrer Triebe ist, wird er von den Propheten als die eigentliche Ursache aller Ereignisse hingestellt. Nur in diesem Sinne, nicht aber in prophetisch-visionärer Bedeutung müssen Wendungen, wie „Reden", „Befehlen", „Rufen", „Senden" häufig verstanden werden. Man muß eben in der heil. Schrift sich allerwegen um das richtige Verständnis bemühen, so wird man gewahren, wie jede Seltsamkeit schwindet und alles Sinn und Licht gewinnt.

Gedankengang des dritten Teils.

7. Der dritte Teil beginnt mit einer Auslegung der Ezechielschen Vision vom göttlichen Thronwagen (c. 1—7). Hierauf folgt die Lehre vom Übel in der Welt, und daß der Mensch kein Recht hat, sich als den Endzweck der Schöpfung zu betrachten (c. 8—14). Die Fortsetzung bildet die Erörterung über die Vorsehung, inwieweit das Walten und Wissen Gottes auf alles Daseiende sich erstreckt (c. 15—24). Daran schließt sich eine rationelle Begründung der mosaïschen Gesetzgebung (c. 25—49); eine gleiche moralische Tendenz gebe sich auch in den geschichtlichen Partieen der Bibel kund (c. 50). Zum Schluß wird das religiöse Lebensideal gezeichnet und empfohlen (c. 51—54).

A. Bei der Lektüre des Moreh Nebuchim empfängt man zuweilen den Eindruck, als ob ein Schatten leiser Melancholie über die Seele des Verfassers hingleitet. Es ist nicht bloß die Vorahnung, wie sein Buch der Verkennung und der Verfehmung nicht entgehen werde; was ihm Pein macht, ist vielmehr der Gedanke, daß er damit sich in Gegensatz zu den Talmudlehrern setzt, welche eindringlich davon abmahnen, ja fast verbieten, die Geheimnisse der

Torah aller Welt zu enthüllen[1]). Das Bewußtsein, von dem er durchdrungen war, daß er die Pflicht habe, zu Nutz und Frommen seiner Glaubensgemeinde seine wissenschaftlichen Errungenschaften zu veröffentlichen, daß er im Grunde nur eine Exegese zum richtigen und wahren Verständnis der heiligen Bekenntnisschriften liefere, war nicht imstande, in seiner Seele den Konflikt völlig auszulöschen, in den er durch seinen schriftstellerischen Drang zu der rabbinischen Überlieferung betreffs theosophischer Veröffentlichungen geraten war. Am peinlichsten empfindet er den inneren Konflikt, da er an die Auslegung der Ezechiel'schen Vision (Ezech. c. 1 u. 10) herangeht, mit der er den dritten Teil eröffnet. In einer Einleitung dazu giebt er solcher Empfindung Ausdruck; handelt es sich doch um einen Punkt, mit dessen Geheimhaltung die talmudische Überlieferung es besonders streng nimmt, nämlich um die Merkabah. Er sucht sich dadurch zu salvieren, daß er die Worte und Bilder Ezechiels möglichst beibehält, sie mit kurzen Glossen und Erläuterungen versieht und dabei so gruppiert und ordnet, daß man seine Ansicht wohl zu erraten vermag. Er erblickt in der Vision eine prophetische Darstellung der höchsten metaphysischen Prinzipien des Seins (c. 1—7). Die vier Chajoth symbolisieren die vier Sphärenkomplexe, die von M. II, 9. 10 neu geordnet sind, oder die vier in den Sphärenkörpern wirksamen Kräfte, und zwar a) die Kreisform des Sphärenkörpers mit der ihm eigenen kreisenden Bewegungskraft, b) die Seele des Sphärenkörpers, c) die Vernunft des Sphärenkörpers, d) die immaterielle Intelligenz oder den ihm übergeordneten Sphärengeist. Die vier Ofanim versinnbildlichen die vier Elemente der irdischen Welt, wie Kugelschalen übereinander gelagert, von geradliniger Bewegung, sämtlich aus derselben Urmaterie herstammend, welche unter „Tarschisch" verstanden werden muß. Die Himmelsfeste (רקיע) ist die höchste, himmlische Sphäre, die menschenähnliche Gestalt auf dem Thron ist die erste immaterielle Intelligenz, der höchste Sphärengeist. Das Gleiche enthält auch die Jesajanische Vision (Jes. c. 6), nur daß Jesajah sich mit allgemeinen Andeutungen begnügt, während Ezechiel die Einzelheiten eingehend beschreibt.

---

1) Chagigah 11b, 13a ff.

B. Die Abhandlung über das Übel in der Welt, eine der schönsten Perlen des Buches [1]), wird von einer Erörterung über die Materie eingeleitet. Die Materie, das notwendige Substrat alles irdischen Daseins, trägt selbst bei voller Formbestimmtheit den Keim unaufhaltsamen Vergehens in sich, sie ist das stets Unruhige, unaufhörlich Veränderliche und der Grund aller physischen wie moralischen Mißstände und Unvollkommenheiten. Ihr gegenüber steht die Form, die gestaltende Macht, das eigentlich Seiende, als Zweckbegriff von höherem, bleibenden Daseinswert. Form und Materie sind aneinander gebunden. Die Form geht darauf aus, eine ihrem Begriff adäquate Darstellung in der Materie hervorzubringen, allein die Materie widerstrebt ihr, lähmt sie und zieht sie herab [2]). Jeder Defekt im Lebensprozeß wird durch solchen Widerstand der Materie gegen die gestaltende, ordnende Macht der Form herbeigeführt. Dasselbe Verhältnis waltet auf sittlichem Lebensgebiet, denn im Menschen ist die Form ebenfalls mit der Materie gepaart. Die Form des Menschen ist seine Gottähnlichkeit, die Vernunft, die Gott erkennt, Wissenschaft erzeugt und die Sitten veredelt; die Materie ist sein leiblicher Organismus, der die Befriedigung sinnlicher Begehrungen und Gelüste sucht. Der Form ist jedoch die Macht verliehen, die Materie zu bändigen und zu beherrschen, und je nach dem Maße, in dem diese Macht gebraucht wird, giebt es zahllose Abstufungen unter den Menschen, von dem, der nur seiner Form gerecht werden will, die Materie in sich völlig niederdrückt und nach der höchsten Vollkommenheit strebt, bis herunter zu dem, der allen Begehrlichkeiten seiner Materie nachgiebt und die Form

1) Dieses Stück hat der große Philosoph Leibniz in seinen Essais de Theodicée, troisième partie No. 262 ff. ganz besonders verwertet und rühmend hervorgehoben. Leibniz scheint vom Moreh Nebuchim bedeutsame Einwirkungen erfahren zu haben. Jedenfalls hat er das Buch eingehend studiert und excerpiert: Foucher de Careil, Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale 1861.

2) Die Materie, als Quelle des Bösen und Sitz des Übels, ist neuplatonische Färbung. Nach Aristoteles ist die Materie die Möglichkeit dessen, was durch die Form zu voller Verwirklichung kommt; sie hat ihr Wesen darin, der Form zu dienen und sich zu ihrer Wirksamkeit herzugeben. Sie widerstrebt nicht, sondern fügt sich, soweit die bildende Kraft der Form reicht. Denn die Bewegung geht von der Form aus und sobald die gestaltende Macht der bewegenden Form erlischt, bleibt die bewegte Materie unvollendet und mangelhaft.

ganz und gar in sich verkümmern läßt (c. 8). Die Materie steht also da wie eine Mauer, wie eine Scheidewand, um uns den Zugang zu unserer höheren Natur zu sperren, um uns im Aufschwung zu reinen Vernunftbegriffen, zur Gotteserkenntnis zu hindern. In diesem Sinne sprechen die prophetischen Schriften zuweilen von einer Scheidewand zwischen uns und Gott, oder sie lassen Gott in Dunkel und Wolken sich verbergen; sie meinen damit, daß die Materie, wenn wir ihr die Vorherrschaft einräumen, uns Gott, unserer höheren Natur und allen daraus fließenden Vorteilen entfremdet (c. 9). Das Übel ist demnach ein Defekt, etwas Negatives, ein Nichtsein. Wenn die Mutakallimun behaupten, daß das Übel etwas Positives sei und von Gott ebenso wie das Gute direkt geschaffen wird, so gehört dies zu ihrer allgemeinen Anschauung, daß das absolute Nichtsein nur von substantiellen Wesenheiten ausgesagt werden kann, nicht aber von habituellen Zuständen, bei denen die eine oder die andere entgegengesetzte Eigenschaft notwendig vorhanden sein muß, wie z. B. Sehen oder Blindsein, Licht oder Finsternis u. dgl.[1]) Diese Behauptung ist indes durchaus irrig. Denn das Übel ist ein Relationsbegriff, es giebt nur ein Übel in Bezug auf ein Subjekt und es besteht darin, daß diesem Subjekt ein Gegenstand, oder eine Eigenschaft, oder ein Zustand fehlt oder abhanden gekommen, so daß jedes Übel für etwas Negatives oder Privatives erklärt werden muß. Wenn daher von Gott gesagt wird, daß „er das Böse schaffe", so darf dies nur indirekt verstanden werden, insoferne er es nicht verhindert, oder insoferne er die Materie geschaffen, in deren natürlicher Folge Mängel und Unzulänglichkeiten sich einstellen; direkt aber schafft Gott nur das Gute und daraufhin sind alle seine Fügungen und Führungen gerichtet (c. 10). Die Übel, welche die Menschen infolge ihrer eigensüchtigen Bestrebungen oder ihrer Rechthaberei oder aus religiösem Fanatismus einander zufügen, fließen ebenfalls aus einer negativen Quelle, aus dem Mangel an Weisheit. Wie der Blinde ohne Führer auf seinem Wege überall stolpert, sich selbst und andere dabei verletzt, weil er nicht sieht, ebenso ergeht es den verschiedenen Menschenklassen, einer jeden

1) Nach den Mutakallimun ist das Böse der konträre Gegensatz des Guten, nach Maimonides ist das Böse das kontradiktorische Gegenteil des Guten.

nach dem Grade ihres Unverstandes, daß sie in ihrer geistigen Blindheit sich selbst und andere schädigen (c. 11).

Allgemeine Verbreitung hat die pessimistische Lebensanschauung gefunden, und ihr Echo klingt durch alle Litteraturen in Prosa[1]) wie in Poesie hindurch, daß das Übel im Leben weit überwiegt und das Gute nur als seltene Ausnahme erscheint. Als wissenschaftlicher Vertreter solcher Anschauung hat sich der Arzt Alrasi (gest. 923 oder 932 n. Chr.) bemerkbar gemacht. Er hat in einem bekannten Buch unter anderen Absurditäten ausgeführt, daß die Übel das Gute unendlich überwiegen; er zählt dabei eine lange Liste von Schmerzen, Krankheiten, Gebrechen, Sorgen und Trübseligkeiten auf und kommt zu dem Schluß, daß es um die Welt grundschlecht bestellt sei. Die Wurzel solch verkehrter Anschauung ruht in dem Irrtum, daß man alle Dinge vom ausschließlich menschlichen Standpunkt bemißt und der Einzelne das ganze Dasein nach dem beurteilt, was es ihm bietet und bedeutet. Jeder Narr glaubt, daß alles in der Welt nur um seinetwegen da ist und klagt die Vorsehung an, wenn er durch unvernünftige Schwelgerei sich krank gemacht oder durch geschlechtliche Excesse sich um das Augenlicht gebracht hat. In Wahrheit schrumpft die gesamte Menschheit vor dem gewaltigen Umfang der himmlischen Welt und vor dem geistigen Wert und Rang der Engel und Sphärengeister zu einem bedeutungslosen Nichts zusammen. Nur in der sublunaren Welt, im Reiche des Werdens und Vergehens behauptet der Mensch den höchsten Platz; obwohl er ebenfalls aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, so hat ihn doch Gott mit so reichen Vorzügen ausgestattet, daß sein Dasein als ein hohes Gut und eine besondere Wohltat Gottes anerkannt werden muß. Die Übel aber schafft sich zum weitaus größten Teil der Einzelne selbst infolge seiner Mängel und Untugenden. Man kann sie alle füglich in drei Klassen unterbringen:

1. Übel, die den Menschen infolge seiner materiellen Natur als ein aus den vier Elementen zusammengesetztes Wesen treffen. Sie sind entweder angeboren, wie körperliche Gebrechen, organische

1) מחירות verbessert Munk, Le guide des égarés III, S. 66 Anm., dem arabischen Original entsprechend, in מטליצות „rednerische Prosa".

Fehler u. dgl., oder durch elementare Naturvorgänge hervorgerufen, wie Luftverpestung, Erdbeben u. dgl. Das aber sind unvermeidliche Naturprozesse im Kreislauf des Werdens und Vergehens, von dessen Kette ja auch der Mensch gehalten wird. So betrübend die daraus entstehenden Unfälle, vom Gesichtspunkt des Einzelnen betrachtet, erscheinen mögen, sie sind im Zusammenhang des Naturgeschehens unvermeidlich und dienen dem Ganzen. Übrigens treten alle derartigen elementaren Kalamitäten überaus selten ein und erstrecken sich nur auf verhältnismäßig kleine Gebiete; Mißbildungen und organische Fehler gehören zu den größten Seltenheiten, bilden sicherlich den Gesunden gegenüber einen sehr unbedeutenden Prozentsatz.

2. Übel, welche die Menschen sich gegenseitig zufügen. Sie sind zahlreicher und häufiger als die der ersten Klasse. Sie sind von den Menschen selbst verschuldet, nur hat der schwächere Teil kein Mittel, sie abzuwehren. Indess sind hiergegen in jedem geordneten Staatswesen geeignete Vorkehrungen getroffen, so daß dergleichen Übel auf das geringste Maß beschränkt werden; Mord und Raub u. dgl. kommen immer nur vereinzelt vor. Große und langwierige Kriege zerstören allerdings viel Menschenwohl; jedoch stellen die kriegführenden Länder immer nur einen ganz geringen Bruchteil der gesamten übrigen in Frieden lebenden Welt dar.

3. Übel, welche der Mensch sich selbst bereitet. Sie sind die häufigsten und am meisten verbreitet und gerade diejenigen, über welche die Menschen am meisten klagen. Der Mensch schafft sich solches Leid durch den Mangel an Selbstzucht, durch seine Unvernunft in Speise, Trank und Geschlechtsliebe. Daraus entwickeln sich körperliche Krankheiten, welche wiederum eine Beeinträchtigung, eine Herabstimmung des Seelenlebens nach sich ziehen. Auch werden der Seele immer mehr neue Bedürfnisse angekünstelt, welche ihr zur zweiten Natur werden, obwohl es sich dabei um durchaus entbehrliche und überflüssige Dinge handelt. Nicht wenig Menschen fühlen sich schon ganz unglücklich, wenn sie es Anderen an Glanz und Aufwand nicht gleich oder gar zuvor tun können. Man stürzt sich daher in Gefahr, unternimmt gewagte und beschwerliche Reisen, riskirt den Kopf im Dienste eines Königs, nur um sich die Mittel zu erwerben, mit deren Hülfe man zu zweifelhaften Genüssen und

zu kostspieligem Plunder gelangen kann. Wenn jedoch das gefährliche Spiel mißglückt und zum Verderben ausschlägt, dann klagt man die göttliche Gerechtigkeit an und jammert, wie schlimm es in der Welt bestellt sei. Der wahrhaft Weise hingegen erkennt in allen Erscheinungen des Weltenlaufs Gottes Güte und Gerechtigkeit; er steckt sich das Ziel, das dem Menschen als wirkliche Lebensaufgabe bestimmt ist, die geistige Erkenntnis, und bemüht sich um das sinnliche Dasein nur insoweit, als zu seiner Fristung und Erhaltung unbedingt notwendig und daher auch leicht zu erlangen ist. Man achte nur darauf, wie alles im Verhältnis um so häufiger sich findet und um so leichter sich darbietet, je notwendiger und unbedingter es zur Lebenserhaltung erfordert wird, z. B. Luft, Wasser, Brod; dahingegen je entbehrlicher und überflüssiger ein Gegenstand für das Leben ist, um so schwerer und seltener ist er zu erlangen und um so kostspieliger wird sein Preis, z. B. Gewürze, Parfüms, Edelsteine. Zweifellos ist das Leben ein hohes Gut für den, der den richtigen Gebrauch davon macht, und die göttliche Liebe tut sich auch darin kund, daß sie uns mit der Kraft versehen, unsere Gaben und Triebe zusammenzuhalten und auf die richtige Bahn zu leiten (c. 12).

Hat denn das Leben oder vielmehr das Dasein des Universums überhaupt einen letzten Zweck? Die Frage ist unbeantwortbar, weil unberechtigt, gleichviel ob man sich auf den Standpunkt der Weltewigkeit oder des Weltanfangs stellt. Im ersteren Fall kann das, was von Ewigkeit her immer gewesen ist, keine zielstrebende Ursache haben, weil es ja mit Notwendigkeit von jeher immer existirt hat. Im Werdeprozeß innerhalb des Universums hat wohl jede Einzelerscheinung, die vorher nicht vorhanden und dann eintritt, ihren Zweck bezüglich einer andern Erscheinung, also eine relative Zweckbestimmung, mit deren Erforschung sich die Naturwissenschaft beschäftigt; aber ein absoluter Zweck für die Totalität des Seins muß schon darum fortfallen, weil hierbei kein Werdeprozeß statthatte und es niemals anders gewesen. Im zweiten Fall, beim Schöpfungsglauben, könnte es scheinen, als ob unter diesem Gesichtspunkt nach einem absoluten Zweck des Daseins zu suchen wäre. Aber es scheint nur so. In der Tat kann der Zweck des Welt-

ganzen, als Objekt des göttlichen Wollens, nur innerhalb des göttlichen, für uns unergründlichen Willens liegen; es giebt daher auf diese Frage keine andere Antwort, als: Gott hat es so gewollt, nach biblischer Ausdrucksweise — oder Gottes Weisheit hat es so eingerichtet, nach philosophischem Sprachgebrauch. Manche Denker[1]) haben die Menschheit und ihre Gottesverehrung als letzten Zweck der Schöpfung hingestellt. Ganz abgesehen davon, daß dann die Frage sich weiter schiebt: welchen Zweck hat die Gottesverehrung der Menschheit? ist es ganz unzulässig, den Menschen höher als die Engel und Himmelssphären zu bewerten und den Menschen als höheren Zweck über die Himmelsgeister zu stellen. Erwägen wir auch nichts weiter als die ungeheuren Dimensionen der Sphärenkomplexe und die kolossalen Entfernungen zwischen den einzelnen Himmelskörpern, denen gegenüber die ganze Erde, geschweige denn die Menschheit, wie ein winziges Atom verschwindet, sollte wirklich all dies allein der Menschheit wegen geschaffen sein! Nur innerhalb der Erdsphäre, in der Welt der vier Elemente nimmt der Mensch die höchste Stufe ein und kann als der Endzweck des niederen, irdischen Daseins betrachtet werden (c. 13. 14).

C. Mit der Lehre vom Übel steht die Anschauung von Gottes Allwissenheit und seiner Vorsehung in enger Verbindung. Die göttliche Vorsehung beruht wiederum auf der Allmacht Gottes, deren Tragweite daher vorerst einer Klarstellung unterzogen wird. Erstreckt sich nämlich die Allmacht Gottes so weit, daß sie auch das Unmögliche möglich und wirklich zu machen vermag? Es giebt absolute Unmöglichkeiten, welche durch ihren inneren Widerspruch in sich jede Möglichkeit für immer ausschließen, so daß daran nicht zu ändern ist und eine Frage nach ihrer Möglichkeit einen Widersinn bedeutet, wie z. B. das logisch Unmögliche. Darüber sind alle Denker ausnahmslos einig. Über gewisse Unmöglichkeiten jedoch bestehen Meinungsverschiedenheiten, sie erscheinen dem Einen absolut unmöglich, dem Anderen dagegen relativ möglich. So behaupten die Mutaziliten die Möglichkeit der Schöpfung eines bloßen Accidens ohne Substanz, während Andere dies für eine Unmöglichkeit er-

1) Saadiah im Emunoth wedeoth, Tract. 4 Anfang, gegen den auch Abraham ibn Esra hierin polemisirt (Kleiner Kommentar zu Exodus 23, 20).

klären; wir Juden behaupten die Schöpfung körperlicher Dinge aus dem Nichts, wohingegen die Philosophen dies für unmöglich halten. Jedenfalls stimmen alle darin überein, daß es absolute Unmöglichkeiten gebe, die wegen ihrer rein negativen Natur gar keinen Maßstab für die Macht Gottes abgeben und in gar keine Beziehung zu ihr gesetzt werden können (c. 15). Was das göttliche Wissen betrifft, haben die Philosophen die irreligiöse Ansicht aufgestellt, daß Gott von den Dingen außer sich keine Kenntnis habe; manche von ihnen haben diese Ansicht dahin gemildert, daß Gott die Gattungen, das Allgemeine, nicht aber die Einzelwesen kenne. Ursprünglich sind sie zu einer solchen Anschauung durch die Wahrnehmung von den in der Welt herrschenden Mißständen und Ungerechtigkeiten gekommen. Wenn die Frommen leiden und die Bösen triumphiren, so läßt sich eine derartige Erscheinung gar nicht anders rechtfertigen, als daß Gott von den einzelnen Dingen auf Erden nicht weiß; wüßte er von ihnen, so ist gar nicht abzusehen, warum er nicht helfend eingreift, da es ihm doch dazu weder an Macht, noch gar an Willen fehlen kann. Hinterdrein suchten die Philosophen ihre verwerfliche Anschauung durch spekulative Beweise zu stützen und ebenso unsere religiöse Ansicht von dem Vorherwissen Gottes zu bekämpfen. Den Anstoß zu der ganzen Spekulation haben die vermeintlichen Tatsachen gegeben, welche mit einer sittlichen Weltordnung und Gerechtigkeit sich nicht zusammenreimen wollen. Schon aus diesem Grunde empfiehlt es sich, zuerst auf die Frage von der Vorsehung einzugehen und erst hernach sich mit dem Wissen Gottes zu beschäftigen (c. 16).

Über die göttliche Vorsehung giebt es fünf Theorien, welche schon in der alten, prophetischen Zeit bekannt waren:

1. Es giebt gar keine Vorsehung; im Himmel wie auf Erden waltet ausschließlich nur der Zufall. Das ist die Lehre Epikurs, der die Hypothese von den Atomen wieder aufnahm und aus ihrem zufälligen Zusammenstoß und der dadurch entstehenden Mischung und Entmischung das Werden der Welt ableitete. Aristoteles hat bereits die Annahme widerlegt, daß alle Dinge nur durch Zufall und von Ungefähr existiren können, es muß vielmehr eine zweckbewußte Weltregierung vorhanden sein.

2. Ein Teil der Dinge steht unter der Vorsehung, und ein anderer Teil bleibt dem Spiel des Zufalls überlassen. Das ist nach dem Zeugnis des Alexander Aphrodisiensis die Lehre des Aristoteles, wonach die Vorsehung sämtliche Himmelssphären umfaßt und bei der Mondsphäre aufhört. Es hängt dies mit seiner Anschauung von der Weltewigkeit zusammen, daß die Vorsehung sich so weit erstreckt, als notwendig ist, um die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seins zu sichern. Die Himmelssphären mit allen ihren Individuen und die Gattungen auf Erden in ihrer Dauer und Unwandelbarkeit zu erhalten — auch hinsichtlich der zeitweiligen Dauer der irdischen Einzelwesen, zuunterst des Pflanzenreichs, in höherem Maße des Tierreichs und im höchsten Maße des Menschenreichs, soweit sie zur Erhaltung der betreffenden Gattungsart erfordert wird, all dies wird von der göttlichen Vorsehung versorgt. Was darüber hinausgeht, alle weiteren Modifikationen und Vorgänge des Individuums unterliegen dem Zufall, sind kein Gegenstand göttlicher Vorsehung. Es besteht kein Unterschied, ob eine Maus von der Katze erhascht, eine Fliege von der Spinne in ihrem Netz gefangen wird, oder ob ein Prophet von dem ihm begegnenden Löwen zerrissen wird, — alles nur ein Spiel des Zufalls.

3. Alles und jedes steht unter der Vorsehung, es giebt keinen Zufall in der Welt, der Wille Gottes vielmehr ordnet und bestimmt autokratisch auch das Einzelne, das Unscheinbarste; selbstverständlich, daß Gott von jeder Einzelheit weiß. So lehrt die Schule der Ascharijah unter den Moslemin. Die Schwierigkeiten, die sich aus solcher fatalistischen Lehre ergeben, daß alles vorher bestimmt ist, nehmen sie konsequent hin. Der Mensch hat keinen freien Willen, er hat überhaupt gar nicht die Macht, etwas zu tun oder zu lassen; es scheint nur so, denn Gott wirkt in allem und jedem und in Bezug auf Gott ist alles entweder notwendig oder unmöglich. Hieraus würde folgen, daß alle Gebote unnütz sind, weil ja der Mensch sie nicht aus eigener Macht befolgen kann; ebenso, daß Gott uns belohnen kann, auch wenn wir widerspenstig gehandelt, und uns mit Strafe belegen, obschon wir tugendhaft und recht getan. Alle derartige Konsequenzen lassen sich die Ascharijah gefallen und erklären: so hat es Gott gewollt.

4. Der Mensch hat freien Willen, sich selbst zu bestimmen, er wird für das Gute belohnt und für das Böse bestraft (die Kadarijah). Die Weisheit Gottes, von Gerechtigkeit getragen, ordnet und entscheidet alles in der Welt. Dieser Meinung sind auch die Mutaziliten, welche dem Menschen die Willensfreiheit mit einem gewissen Vorbehalt zugestehen und dabei das Wissen und die Vorsehung Gottes auf alle Einzelheiten des Geschehens ausdehnen, sogar auf das einzelne vom Baume fallende Blatt, wie auf die einzelne dahinkriechende Ameise u. dgl. Diese Anschauung stößt ebenfalls auf vielerlei Schwierigkeiten. Warum wird z. B. mancher Mensch mit einem krankhaften Keim oder mit verkümmerten Organen geboren, da er doch noch keine Sünde begehen konnte? Die Schule der Mutaziliten antwortet darauf: es gehe dies von der uns unbegreiflichen Weisheit Gottes aus und diene zum wahren Heil des Betroffenen. Wenn ein Frommer mißhandelt oder ermordet wird, so will ihn Gott im Jenseits dafür entschädigen. Selbst das unschuldig geschlachtete Tier, sogar die zerrissene Maus, der getötete Floh werden im Jenseits dafür Genugtuung empfangen. Die Mutaziliten sind eben darauf aus, jede Ungerechtigkeit aus der Weisheit Gottes fern zu halten. Daraus aber entspringen allerlei Unstimmigkeiten; zumal sie annehmen, daß Gott alles und jedes in gleicher Weise wisse, und daß anderseits der Mensch freien Willen habe, was in der Tat zu einem Widerspruch führt.

5. Die Ansicht der Torah, wie sie von den meisten unserer Gelehrten aufgefaßt wird, geht dahin, daß der Mensch in seinem Handeln volle Willensfreiheit besitze, ohne daß Gott jedesmal hierzu eine besondere Neuschöpfung vornehme, und daß ferner Gott keine Ungerechtigkeit begehen kann. Ein gutes Los oder ein böses Schicksal wird dem Einzelnen oder der Gesamtheit je nach Verdienst zugeteilt und muß als Lohn oder als Strafe angesehen werden, trotzdem wir den inneren Zusammenhang und irgend welche kausale Berechtigung größtenteils gar nicht durchschauen. Die erfreulichen oder traurigen Erlebnisse des Menschen setzt also Aristoteles auf Rechnung des Zufalls, schreiben die Ascharijah der göttlichen Willkür zu, erklären die Mutaziliten als Folgen der göttlichen Weisheit, betrachtet das Judentum als Ausfluß göttlicher Vergeltung.

Die meisten Talmudisten stimmen der letzteren Ansicht bei; neu hinzugekommen ist bei ihnen und in der Bibel eigentlich nicht begründet das, was sie als „Züchtigungen der Liebe" bezeichnen, d. h. daß Gott einzelne Bevorzugte nicht zur Strafe ihrer Sünden, sondern zur Erhöhung ihrer späteren Glückseligkeit mit Schmerzen heimsuche. Es klingt dies an die Lehre der Mutazilah an, wird aber von unseren Weisen nur auf den Menschen beschränkt; daß spätere Gaonim es auch auf Tiere ausdehnen, ist direkt der Mutazilah entlehnt.

Nun erst entwickelt M. vom Standpunkt der Torah aus seine eigene Ansicht über die Vorsehung, die er allerdings nicht apodiktisch beweisen kann, die aber die geringsten Schwierigkeiten bietet und die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Hiernach erstreckt sich die Vorsehung in der sublunaren Welt des Werden und Vergehens nur auf die Individuen der menschlichen Gattung, so daß Gutes oder Böses, das den Einzelmenschen widerfährt, von dem Gesetz gerechter Vergeltung diktirt wird. Im Tier- und Pflanzenreich dagegen sind die Einzelwesen der Laune des Zufalls anheimgegeben und nur über den Bestand der Gattungen waltet die Hand der Vorsehung, sowie Aristoteles es lehrt; in der Tat kann man doch nicht gut glauben, daß dieses einzelne Blatt durch eine besondere Vorsehung gerade jetzt vom Baume gefallen oder daß diese Fliege hier von dieser Spinne durch einen besonderen Ratschluß Gottes erhascht worden u. dgl. Die göttliche Vorsehung folgt, wie M. ausführt, der göttlichen Emanation in demselben Verhältnis; eben die Gattung Geschöpfe, welche von der göttlichen Emanation der Vernunft so getroffen wird, daß sie selbst vernunftbegabt wird, ist's, auf welche die göttliche Vorsehung zuströmt und alle ihre Handlungen nach dem Gesetz der Vergeltung bemißt. Nicht etwa als ob sich irgend Etwas dem göttlichen Wissen entziehen könnte, oder als ob die Macht Gottes nicht zureichte, sondern weil die Fürsorge eines rein geistigen Vernunftwesens ebenso weit reicht, als sein vergeistigender Einfluß wirksam ist (c. 17). Wenn nun gesagt wird, daß die göttliche Vorsehung sich der Menschengattung zuwendet, so ist zu bedenken, daß die Gattung ein nur in der Vorstellung existirender Begriff ist, daß sie in der Wirklichkeit außerhalb der Vernunft sich in den einzelnen Individuen der Gattung darstellt. Demnach

wird die göttliche Vorsehung sich nicht zu allen Menschen gleich verhalten, sondern jeden Einzelnen nach dem Grade seiner erlangten Vernunfterkenntnis und der dadurch erreichten Vollkommenheit berücksichtigen, weil die göttliche Vorsehung, so zu sagen, gleichen Schritt mit der göttlichen Emanation hält. Die Propheten werden daher mit der höchsten Fürsorge bedacht, freilich abgestuft nach ihrer prophetischen Vollkommenheit. Je weiter hingegen die Menschen sich von der geistigen Erkenntnis und sittlichen Vollkommenheit entfernen, um so mehr sind sie dem Zufall, dem bloßen Naturgesetz preisgegeben, bis die sündhaften Unwissenden den Einzelwesen der Tierwelt sich nähern, deren Vernichtung in manchen Fällen sogar geboten wird. Die religiöse Anschauung des Judentums lehrt jedenfalls, daß die Vorsehung der geistigen und sittlichen Würdigkeit und Empfänglichkeit jedes Einzelnen entspreche (c. 18).

Die göttliche Vorsehung setzt die Allwissenheit Gottes voraus. Obschon es zum Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens gehört, daß ihm irgend welches Nichtwissen als ein Mangel nicht zugeschrieben werden darf, so haben doch manche Denker sich dazu verleiten lassen, Gott das Wissen des Einzelnen abzusprechen, nur weil sie in anderer Weise die Mißverhältnisse und Disharmonien des menschlichen Daseins sich nicht zurecht zu legen wußten (c. 19). Darüber ist alles einig, weil es klar bewiesen worden, daß in Gott keine Kenntnis neu entstehen kann, so daß er jetzt etwas weiß, was er vorher nicht gewußt; ferner, daß es in Gott keine Vielheit von Kenntnissen geben kann. Darum lehrt eben das Judentum, daß Gott die vielen Dinge in einem Denkakt erkenne, daß also die verschiedenen Denkobjekte bei ihm nicht verschiedene Denkakte darstellen, wie bei uns Menschen; ebenso daß er alle werdenden Dinge gewußt, bevor sie geworden und er sich ohne die geringste Veränderung in gleicher Weise wissend zu den zukünftigen, wie zu den gegenwärtigen und vergangenen Dingen verhalte. Daraus ergiebt sich, daß Gott auch das Nochnichtseiende erkennt, und daß seine Erkenntnis eine unendliche Vielheit umfaßt. Ein derartiges Ergebnis lehnen aber die Philosophen entschieden ab und kommen zu dem Schluß, daß Gott nur sich selbst denke und auf das vollkommenste erkenne, von den Dingen außer

sich jedoch kein Wissen habe, oder — wie ein Teil meint — die ewig bestehenden Dinge allein kenne. Dem gegenüber betont M. mit allem Nachdruck, daß gerade die Philosophen in dieser Frage korrekter und konsequenter hätten urteilen sollen. Sie schließen von den Bedingungen des menschlichen Denkens auf das göttliche Wissen, und doch haben sie erwiesen, daß in Gott jede Vielheit, jede Sonderung zwischen Attribut und Wesen auszuschließen ist, daß mithin sein Wissen und sein Wesen ganz und gar zusammenfallen. So wenig der Mensch daher das Wesen Gottes zu fassen vermag, ebensowenig ist er imstande, die Erkenntnisform Gottes zu begreifen. Das göttliche Wissen ist also nach Form und Inhalt grundverschieden vom menschlichen Wissen, obwohl wir für Beides dasselbe Wort brauchen; und zwar sind es fünf Momente, welche nach religiöser Anschauung das göttliche Wissen vom menschlichen scheiden: 1. der eine Denkakt nimmt die allerverschiedensten Denkobjekte zugleich in sich auf, 2. Gottes Wissen bezieht sich auf das, was noch nicht vorhanden ist, 3. sein Wissen umfaßt das Unendliche, 4. sein Wissen erfährt nicht die geringste Veränderung, auch wenn das Wissensobjekt neu entstanden ist, 5. sein Vorherwissen hebt den freien Willen des Menschen nach den möglichen Eventualitäten nicht auf. Mit der menschlichen Erkenntnisform lassen sich diese Momente allerdings nicht vereinigen, aber das göttliche Wissen ist uns ebenso unbegreiflich wie die göttliche Fürsorge, und sie haben mit dem menschlichen Wissen und der menschlichen Fürsorge nichts weiter als den Namen gemein (c. 20). Man mache sich doch einmal klar, wie ganz anders geartet die Erkenntnis ist, die der Schöpfer eines Werkes, z. B. einer Wasseruhr, von diesem seinem Werke hat, als diejenige, die ein Dritter durch die Betrachtung desselben Werkes gewinnt. Im ersteren Fall ist die Idee des Werkes, also der Wasseruhr, voraufgegangen, sie liegt im Geist des Künstlers fertig vor, jede Einzelheit, jede Bewegung, der ganze Mechanismus muß sich dieser Idee anpassen und wird von ihr bestimmt; im letzteren Fall, wo die Idee der Wasseruhr erst durch ihre Betrachtung erkannt wird, kommt ihre Erkenntnis stückweise und allmählich nach den Einzelheiten zustande. Genau so verhält es sich mit der göttlichen Allwissenheit im Unterschied zu unserer

Erkenntnis[1]). Wir Menschen erlangen unser Wissen aus der Beobachtung der Dinge, wir lernen alles aus einzelnen Wahrnehmungen stückweise kennen; was nicht vorhanden ist, was unendlich ist, kann von unserer Erkenntnisform nicht aufgenommen werden, und unsere Erkenntnisse werden so vielfältig, wie wir neue Dinge wahrnehmen. Anders Gott, der Schöpfer aller Dinge. In seinem Geist lag die Idee aller Dinge fertig und ungeteilt vor, er kennt sie nicht etwa aus ihrer Wahrnehmung, so daß bei ihm von einer Vielfältigkeit oder von einer Veränderung seiner Erkenntnisse die Rede sein könnte, — sondern gerade umgekehrt, sie sind da, weil er sie vorher in seiner Idee getragen, weil er sie vordem gedacht. Wollten wir darnach trachten, zu begreifen, wie dies geschieht, so wäre es dasselbe, als trachteten wir darnach, Gott selbst zu sein und in den Besitz seiner Erkenntniskraft zu gelangen. Wer es mit der Wahrheit aufrichtig meint, muß daher glauben, daß nichts der Kenntnis Gottes sich entziehen kann, vielmehr alles offen und klar vor ihm liegt, da sein Wissen und Wesen der Grund aller Dinge ist (c. 21). — Seine Ausführungen findet M. im Buche Hiob bestätigt. Das Buch Hiob ist ein Lehrgedicht, in welchem die Fragen von der Vorsehung und Allwissenheit Gottes dialogisch behandelt werden, wobei die verschiedenen, sich unterredenden Personen die eben besprochenen Anschauungen vertreten (c. 22. 23). In demselben Sinn wird der biblische Begriff „Prüfung des Menschen durch Gott" erläutert (c. 24).

D. Der Zweckbegriff kann bei vernünftigen Handlungen nicht ausgeschaltet werden, geschweige bei dem, was Gott wirkt. Wenn wir auch für die Totalität des Seins von der Erkenntnis eines letzten Zweckes absehen müssen, so ist es doch ein anderes um die Einzelwesen, deren Beschaffenheit und Eigentümlichkeit auf den Zweck zurückgeführt werden soll, dem das Einzelne durch seine Stellung innerhalb des großen Ganzen zu dienen hat. Ungereimt ist es daher, daß frommgläubige Denker jegliche Teleologie ausschalten und das Dasein der Dinge aus dem Willen, d. h. der Willkür Gottes ausschließlich herleiten wollen; vielmehr ist die Welt aus der planvollen Weisheit Gottes hervorgegangen, alles, was wird und geschieht,

1) Die menschliche Erkenntnis ist diskursiv, die göttliche Erkenntnis muß als intuitiv gedacht werden.

hat im Zusammenklang des Ganzen seinen Zweck, dem es sich unterordnet und einfügt, obschon wir den Zweck nicht ermitteln können (c. 25). Derselbe Gegensatz der Meinungen besteht auch hinsichtlich der göttlichen Gesetzgebung. Manche Gottesgelehrte betrachten sie als einen göttlichen Machtspruch, so daß jegliches Forschen nach Grund und Zweck der einzelnen Gebote und Verbote abzuweisen ist. Andere dagegen — und es ist dies die überwiegende Mehrheit der gelehrten und ungelehrten Bekenner des Judentums — erblicken in ihr den Ausfluß göttlicher Weisheit, so daß jedes Gebot und Verbot unmittelbar oder mittelbar eine wohltätige Absicht erfüllt, nur daß wir bei manchen das Motiv nicht auszufinden vermögen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß einzelne Details bei der Ausführung eines Gebotes weniger infolge einer solchen Tendenz, als vielmehr aus geschichtlicher Gepflogenheit sich entwickelt haben[1]) (c. 26). Die Torah verfolgt einen doppelten Zweck, sie will die geistige Wohlfahrt und die materielle Wohlfahrt begründen. Die geistige Wohlfahrt besteht darin, daß dem Volk richtige Anschauungen und Erkenntnisse, je nach seinem Fassungsvermögen, beigebracht werden. Die materielle Wohlfahrt beruht einerseits auf einer guten Gesellschaftsordnung, daß Niemand Gewalt leide und daß jeder tue, was dem Gemeinwohl zuträglich ist, nicht was ihm beliebt; und beruht anderseits auf der sittlichen Erziehung des Einzelnen für die Gesellschaft, damit er die Staatsordnung mittragen helfe[2]). Die geistige Wohlfahrt steht höher als die materielle, aber die materielle Wohlfahrt ist die Voraussetzung der geistigen. Es entspricht dies den zweierlei Vollkommenheiten des Menschen. Die erste, die leibliche Vollkommenheit, gründet sich auf gute Gesundheit, ausreichende Versorgung und geschützte Lebensverhältnisse, wie es nur in einem wohlgeordneten Staatswesen zu erreichen ist. Die andere und höchste, die geistige Vollkommenheit besteht darin, daß die potentielle Vernunft im Menschen aktuell werde, sich durch möglichst

1) Damit will M. rabbinischen Aussprüchen wie Bereschith rabb. c. 44, 1 וכי מה אירכפת לו להקבה בין שחוא שוחט מן הצאור למי שחוא שוחט מן העורף gerecht werden.

2) Die gesellschaftliche Ordnung hat den negativen Zweck, Unordnung zu verhüten, und den positiven Zweck, zur Ordnung zu erziehen.

umfassende Erkenntnisse verwirkliche und den unsterblichen Teil seiner Seele entwickele[1]); demnach kommt es bei dieser höheren Vollkommenheit nicht auf die Handlungsweise und nicht auf den sittlichen Charakter an, sondern sie hat es nur mit Ideen zu tun. Diese höhere Vollkommenheit kann jedoch nicht erstrebt werden, wenn nicht die erste, die untergeordnete, wenigstens teilweise befriedigt ist. Darum will die mosaische Lehre die beiden Vollkommenheiten für den Menschen vereinigen, einerseits durch ihre Gesetze eine vollendete Gesellschaftsordnung schaffen, um die Möglichkeit zur Vervollkommnung des Körpers und des sittlichen Charakters zu gewähren, — und anderseits wahre Glaubenslehren und richtige Ideen einprägen, um die Vervollkommnung des Geistes hervorzurufen (c. 27). Diese theoretischen Wahrheiten und Erkenntnisse, wie das Dasein Gottes, seine Einheit, Allwissenheit u. s. w., werden nur in ihren wesentlichsten Hauptpunkten ohne weitere Begründung gegeben und der Glaube an sie vorgeschrieben; ebenso der Glaube an Lehren und Ideen, welche einem praktischen Interesse dienen, indem sie den sittlichen Willen stärken und zur Förderung der gesellschaftlichen Ordnung beitragen, wie die Idee von der vergeltenden Gerechtigkeit u. dgl. Wiewohl der unbedingte Glaube an solche Wahrheiten von jedem ohne Unterschied gefordert wird, so wird doch auch allen dazu Befähigten die spekulative Begründung und die Aneignung aller dazugehörigen philosophischen Begriffe zur Pflicht gemacht, und zwar in dem Gebot von der unbegrenzten Liebe zu Gott (5. B. M. 6, 5 u. s.). Demnach haben alle Gebote, welche entweder Erkenntnisse vermitteln oder die sittliche Ausbildung fördern oder zu bürgerlichen Tugenden anleiten, einen ersichtlichen Zweck; giebt es aber nicht Gebote, welche, wie sehr viele Cäremonialgesetze, jedem dieser drei Zweckbegriffe gegenüber spröde und ablehnend erscheinen? (c. 28). Derartige Ritualien[2]) sind

1) Es hängt dies mit der Psychologie des M. zusammen, die sich der aristotelischen anschließt. Darnach ist der Denkgeist, der unsterbliche Teil der Seele, im Menschen nur potentiell, der Anlage nach, vorhanden und muß durch Begriffe und Ideen, die er in sich aufnimmt, aktuell und wirklich werden. Je nachdem dieser Denkgeist Begriffe und Erkenntnisse in sich aufnimmt, wird seine ewige Fortdauer begründet und bestimmt.

2) Wie z. B. das Verbot der gemischten Arten (כלאים), das Verbot der Ver-

dazu bestimmt, dem alle Lebensäußerungen damals beherrschenden Götzendienst nachhaltig entgegen zu wirken. Derselbe war zu jener Zeit in besonders widerlicher, abgeschmackter und lasterhafter Gestalt allgemein verbreitet, als Astralkult der Sabier. M. nimmt hier, der Wichtigkeit dieser Gebote wegen, Gelegenheit, eine ausführliche, ebenso lehrreiche wie interessante, durch burleske Sagen gewürzte Skizze jenes Aberglaubens und der Greuel zu geben, durch welche das wichtigste und einflussreichste Gewerbe, die Landwirtschaft, Segen und Erfolg auf ihre Pflanzungen von den Gestirnen herabzuziehen vermeinte (c. 29. 30). Also haben auch solche scheinbar unerklärliche Ritualien die Bestimmung, falsche, abergläubische Anschauungen aus den Gemütern zu beseitigen, so daß die gesamte mosaïsche Gesetzgebung auf ein dreifaches Ziel eingestellt ist, auf wahre Erkenntnis, Charakterbildung und staatsbürgerliches Handeln (c. 31). Wären wir mit den Kulturzuständen aus jener Vorzeit, da der Übergang des israelitischen Volkes aus dem Götzendienst zum reinen Monotheïsmus sich vollzog, besser vertraut, wir würden die Bedeutung vieler Vorschriften ganz anders verstehen und ihnen auf den letzten Grund schauen können. Die Opfervorschriften sind sicherlich nur daraus zu erklären. Das Heidentum hatte die Menschen daran gewöhnt, den Göttern in ihren Tempeln Tieropfer darzubringen und vor ihren Bildern Räucherwerk und andere Darbietungen zu widmen; eine plötzliche, radikale Abschaffung dieser Kultusart würde auf die Gemüter zurückschreckend gewirkt haben, wie wir etwa heutzutage ein Verbot aufnehmen würden, nicht mehr durch Gebet, Fasten und Anrufen uns an Gott zu wenden, sondern ihn ausschließlich in Herz und Gedanken zu verehren. Der göttliche Gesetzgeber ließ daher den Opferdienst weiter bestehen, suchte ihn nur durch allerlei Vorschriften zu vereinfachen und abzuschwächen. So befremdlich auch es lauten mag, der ganze Opferdienst ist nicht Selbstzweck, sondern Erziehungsmittel, eine Konzession an die menschliche Schwäche (c. 32). Andere Vorschriften gehen darauf aus, uns zur Selbstbeherrschung, zum Maßhalten zu erziehen, damit wir den sinnlichen, Gesundheit und Familie schließlich zerrüttenden Leiden-

mischung von Wolle und Leinen (שעטנז) bei der Kleidung, das Gebot der Blutbedeckung beim Schlachten von Wild und Geflügel u. dgl. m.

schaften widerstehen lernen, oder uns an Milde und Verträglichkeit mit unseren Mitmenschen zu gewöhnen, oder uns zur sittlichen Reinheit und Heiligkeit zu erheben, daß man die Trunksucht meide und die Geschlechtsliebe auf das geringste Maß beschränke (c. 33). Dabei kann es auch freilich vorkommen, daß die strenge Befolgung dieser Gebote für einen Einzelnen zuweilen auch Nachteile mit sich bringt, aber ein solcher Fall gehört zu den Ausnahmen, die nicht berücksichtigt werden können, ebenso wie die Naturgesetze trotz ihrer wohltätigen Einrichtung hin und wieder Schaden anrichten (c. 34).

Nachdem M. mit diesen Vorbemerkungen den Gesamtzweck der mosaïschen Gesetze im allgemeinen fixirt hat, geht er dazu über, für jedes einzelne Gebot den besonderen Zweck nachzuweisen. Der leichteren Übersicht wegen teilt er die biblischen Gebote in 14 Gruppen. Er verwertet nämlich dieselbe Einteilung, welche er für sein großes halachisches Werk, Mischneh Torah, in Anwendung gebracht, nur daß er dabei infolge der anderen Tendenz, die hier vorwaltet, kleine Verschiebungen vornimmt und manche Gebote, die durch den Erklärungsgrund zusammenhängen, in anderen Gruppen unterbringt, als es dort infolge der halachischen Tendenz geschehen ist (c. 35—50). Einem ähnlichen Zweck, wie die Gesetze, dienen auch alle Geschichtserzählungen in der heil. Schrift; sie wollen entweder eine wichtige Glaubenswahrheit bezeugen oder zu sittlichem Handeln spornen[1]). Wo es nicht gelingt, einen uns verständlichen, zusagenden Zweck auszumitteln, ist zu bedenken, daß wir bei einer geschichtlichen Angabe, die uns wertlos erscheint, die historischen Zeitumstände, welche ihr Farbe und Interesse verliehen, viel zu wenig kennen. Kurze Bemerkungen, bloße Namen, die uns ganz überflüssig vorkommen, haben bei den Augenzeugen, welche mit den Personen und Vorgängen vertraut waren, als Hindeutungen und Anspielungen eine Reihe bekannter Vorstellungen eindringlich ausgelöst, während wir sie gar nicht mehr verstehen und würdigen, weil uns eben die Kenntnis davon entschwunden ist (c. 50).

1) Dieses Kapitel hat seinen deutlichen Reflex im Sohar בחעלותך III, 152a: ר"ש אמר ווי לההוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי וכ'.

E. M. hat nun die theoretische Durcharbeitung der religiösen Probleme vollendet und er weist in den Schlußkapiteln (c. 51—54) auf die praktische Nutzanwendung hin. Sie wird mit folgendem Gleichnis eröffnet. Im Palast seiner Residenzstadt hält ein König Hof[1]). Ein Teil seiner Untertanen weilt in der Stadt, ein anderer Teil befindet sich außerhalb der Stadt. Von den ersteren wenden manche dem königlichen Palast den Rücken zu und bewegen sich nach der entgegengesetzten Richtung. Andere streben nach dem Palast hin und möchten dem König ihre Aufwartung machen, aber sie haben bis heute noch nicht einmal die Mauern des Palastes erblickt. Wiederum andere sind bis zu den Mauern gekommen, gehen aber im Kreis beständig um sie herum, um das Eingangstor zu suchen. Manche haben das Tor wirklich gefunden und treiben sich in den Korridoren umher. Einige sind zu den inneren Gemächern vorgedrungen und befinden sich mit dem König in demselben Raum, aber noch haben sie allerlei Mühe aufzuwenden, und erst dann erblicken sie den König aus der Ferne oder in der Nähe, sie können ihn hören oder gar mit ihm selbst sprechen. Diejenigen, welche außerhalb der Stadt sich befinden — so lautet die Deutung —, sind diejenigen, welche gar keine Religion haben, weder eine natürliche, noch eine geoffenbarte, wie die Türken und die Neger. Die nach der entgegengesetzten Richtung hin sich bewegen, sind diejenigen, welche falschen und verkehrten Vorstellungen nachgehen und sich immer weiter von Gott entfernen. Die zum König hinstreben, aber noch nicht einmal die Mauern des Palastes erblickt haben, ihnen gleicht die ungebildete Volksmenge, die das Religionsgesetz gedankenlos und mechanisch übt. Die an die Mauern herankommen und das Eingangstor nicht finden, sind die Stocktalmudisten[2]), welche durch Tradition und Autorität die Wahrheit haben, aber nur mit der Praxis der Gesetze sich beschäftigen, nach Einsicht in die fundamentalen Grundsätze der religiösen Wahrheit nicht streben.

1) Dieses Gleichnis wird offenbar vom Bahir c. 1 benutzt.

2) Ob sich bei diesem Vergleich nicht doch dem milden Sinn des M. eine gewisse Bitterkeit eingemischt hat gegen Samuel ben Ali, das talmudische Haupt von Bagdad, und andere Talmudisten, welche M. höhnisch angefallen und ihn herabzusetzen suchten?

Diejenigen, welche über die fundamentalen Grundsätze unserer Religion ernstlich und treu nachdenken, sind in die Korridore eingetreten; unter ihnen giebt es allerdings zahlreiche Abstufungen. Wer endlich die propädeutischen Wissenschaften in sich aufgenommen und die Lehre von Gott und dem absoluten Sein richtig erfaßt und zu unterscheiden weiß, wo ein Beweis geführt werden kann und wo man sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen muß, ist in die inneren Gemächer des Königs eingedrungen und befindet sich mit ihm im gleichen Raum. Ein solches Aufstreben zu Gott und die bleibende Einigung mit ihm bildet das höchste Ziel des menschlichen Lebens. Dieses Lebensideal kann nur vermittels einer vollkommenen Denkarbeit errungen und in einer frommen und kontemplativen Lebensführung festgehalten werden. Wie man sein Dasein dazu gestalten kann, um einem solchen Lebensideal sich möglichst anzunähern, wird von M. in einer ausführlichen, als Anmerkung beigefügten Darlegung klar und scharf auseinandergesetzt. Die Vernunft, welche von Gott auf uns ausströmt, ist, wie bereits ausgeführt worden, das Band, welches den Zusammenhang zwischen Gott und uns herstellt. Es ist nun in unsere Wahl gestellt, dieses Band nach unserem Belieben entweder zu stärken und fester anzuziehen, oder zu schwächen und allmählich zu lösen. Du stärkst es, wenn du deine Vernunft auf die Liebe zu Gott richtest, um ihn zu erkennen, und schwächst es, wenn du deine Vernunft für andere Dinge verwendest. Der Gottesdienst, das Lesen der heil. Schrift, das Gebet u. dgl. zielt nur darauf ab, dich daran zu gewöhnen und darin zu üben, daß du deine Gedanken von weltlichen Dingen abziehest und auf Gott konzentrirst. Denkst du jedoch, während du betest oder in der heil. Schrift lesest oder ein religiöses Ritual ausübst, nicht an Gott, sondern an deinen Handel oder an deinen Hausbau u. dgl., so gehörst du zu denen, von welchen es heißt: „Nahe bist du ihrem Munde, aber gar fern von ihrem Inneren" (Jeremias 12, 2). Darum befleißige dich zuerst, so oft du betest, einer immer aufmerksameren Andacht, alsdann suche beim Lesen heiliger Schriften deine Gedanken zu konzentriren, hernach bemühe dich, wenn du eine einsame Stunde hast oder einmal eine Nacht schlaflos zubringst, dein Herz weihevoll zu stimmen und zu Gott zu er-

heben, so wirst du nach und nach dazu gelangeu, daß dein Gemüt sich von selbst sammelt und spannt und daß diese höhere, auf Gott gerichtete Spannung niemals mehr ganz nachläßt, vielmehr zu einem bleibenden Zustand sich deiner Seele anbildet. Da die göttliche Vorsehung über dem Menschen ganz nach dem Verhältnis seiner Erkenntnis und seiner Richtung auf Gott waltet, so wird derjenige, der Gott erkennt und an ihn beständig denkt, stets solcher Obhut sich erfreuen; wenn er zuweilen seine Gedanken von Gott abwendet, so wird er wohl während der Zeit, da seine Gedanken sich in weltliche Dinge versenken, der göttlichen Fürsorge nicht völlig teilhaftig, aber auch nicht so völlig von ihr verlassen sein, wie einer, der von Gott gar keinen oder nur einen schwachen Begriff hat. Wer von Gott richtig denkt und sein Denken ihm stets zuwendet, steht gleichsam in vollem Sonnenlicht; wer die gleiche Erkenntnis besitzt, aber sich weltlichen Dingen zuwendet, steht währenddessen unter einem bewölkten Himmel, der das helle Sonnenlicht zurückhält. In solchen Pausen wird dann der Fromme, selbst ein Prophet, von Übel und Leid getroffen. Denn solange die intellektuelle Emanation den einzelnen Menschen mit Gott verbindet, schützt ihn diese Verbindung vor jeder bösen Macht; sobald diese Verbindung stockt, wird der Einzelne in den Momenten der Unterbrechung von Gott losgelöst und den Zufällen des Weltlaufs ausgesetzt (c. 51). Das Bewußtsein des stetigen Zusammenhangs mit Gott wirkt auch auf die Heimlichkeiten unseres häuslichen Alltagslebens veredelnd ein, und hierauf zielen die religiösen Übungen hin. Die Gebote und Verbote der Torah sind dazu bestimmt, uns zur „Furcht Gottes" zu erziehen, während die Erkenntnis Gottes und der Glaubenswahrheiten „die Liebe Gottes" in uns anregen soll (c. 52).

Wie M. allenthalben im Spiegel der biblischen Texte seine eigene Weltanschauung erblickt und aufzeigt und seinen philosophischen Gedanken durch biblische Citate interessante Lichter aufzusetzen weiß, so gewinnt unser Buch durch diese Methode noch einen wirksamen Schlußeffekt. M. will nicht schließen, ohne nochmals die wesentlichsten Hauptsätze seiner philosophischen Überzeugung kurz zusammenzudrängen und das daraus sich ergebende Lebensideal eindringlich zu empfehlen. Dazu bietet sich ihm wie

von selbst Jeremiah 8, 22. 23 dar: „Es rühme sich nicht der Kluge seiner Klugheit, und es rühme sich nicht der Starke seiner Stärke und es rühme sich nicht der Reiche seines Reichtums. Sondern dessen rühme sich, der nach Ruhm strebt, vernünftiges Denken und Erkennen Gottes, denn ich, der Ewige, übe Liebe, Billigkeit und Gerechtigkeit auf Erden, denn an ihnen habe ich Wohlgefallen, lautet der Spruch des Ewigen." Indem M. das angeführte Stück exegetisch beleuchtet, vorerst die drei Kernworte des zweiten Verses definirt (c. 53) und alsdann den Gedankengang auseinandersetzt, verschmilzt er zugleich damit seine philosophische Deduktion und führt aus (c. 54): Es giebt vier Lebensgüter, welche die Menschen in ihrer höchsten Vollkommenheit zu erlangen streben. 1. Äußere Lebensgüter — „Reichtum". Sie haben mit dem Wesen des Menschen an sich gar nichts zu schaffen, bleiben ihm ganz äußerlich und fremd, sie sind ein eingebildetes Gut und haben einen sehr relativen Wert. 2. Körperliche Vollkommenheit — „Stärke". Sie steht dem Menschen schon näher, berührt aber sein eigentliches Wesen doch nicht, da der Körper der tierische Teil seines Wesens ist, in dessen Vollkommenheit er sogar von manchem Tier übertroffen wird. 3. Sittliche Vollkommenheit — „Klugheit". Sie gehört zum Wesen des Menschen, ist aber doch nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu höherer Vollkommenheit, weil sie eben nur im gesellschaftlichen Zusammenhang sich entfalten kann und anderen dient und nützt; sie hat einen hohen Wert, der aber dabei immer noch relativ bleibt. 4. Geistige Vollkommenheit. Sie beruht auf dem wahren Wesen des Menschen, auf der Vernunft, und besteht in der Erkenntnis der philosophischen Wahrheiten und Vernunftbegriffe, sie bildet das höchste Gut des Menschen und begründet seine ewige Fortdauer.

Also Betätigung und Verwirklichung der im Menschen ruhenden Vernunft durch Erkenntnis Gottes und der höchsten Wahrheiten — darin klingt der Moreh Nebuchim aus — hat allein absoluten Wert, führt zu Gott und sichert die individuelle Unsterblichkeit.

Der Moreh, dessen Geistesart und Gedankengang wir hier zu charakterisiren versucht haben, hat auf seine Glaubensgenossen eine

so außerordentliche, staunenswerte Wirkung hervorgebracht, daß wir uns heute davon kaum eine Vorstellung machen können. Er hat einen schwärmerischen Enthusiasmus geweckt und anderseits einen fanatischen Haß entfesselt. Um etwa 1230—1233 setzten die strenggläubigen Talmudisten des südwestlichen Frankreich einen wilden, heftigen Ansturm gegen das Buch in Szene, um es aus der Welt zu schaffen; man begnügte sich nicht mit Verrufserklärungen, man konfiszirte die vorhandenen Exemplare und überlieferte sie zu Paris und Montpellier dem Scheiterhaufen. Aber der Moreh hat die Feuerprobe glücklich überstanden und drang schließlich siegreich durch. Kein anderes Buch, wenn es nicht gerade vom Nimbus der Heiligkeit oder einer höheren Inspiration getragen wird, ist von seiner Glaubensgenossenschaft Jahrhunderte hindurch so allgemein gelesen und so eifrig studirt worden, wie der Moreh, obschon ein latentes Mißtrauen gegen seine religiösen und biblischen Auffassungen stets fortwucherte und immer wieder in scharfer Polemik sich entlud. Die Einen erklären ihn, die Anderen widerlegen ihn, die Dritten berufen sich auf ihn, die Vierten haben an ihm auszusetzen, Alle aber citiren oder nennen ihn oder benutzen ihn stillschweigend. Der Moreh erscheint wie ein Ideenspeicher, wie eine geistige Vorratskammer; ihm entnimmt das gesamte jüdische Mittelalter das gedankliche Material, mit dem es wirtschaftet, das es verarbeitet. Er gehört für spekulative Untersuchungen zu den gläubigsten Büchern, die ein echter Philosoph geschrieben. Mit seinem Herzblut hat Maimonides das Buch geschrieben, von der Überzeugung erfüllt, daß das Judentum der wohlbegründeten, wissenschaftlichen Erkenntnis die volle Freiheit gewährt, daß Wissen und Glauben sich gegenseitig ergänzen, daß jedoch der Glaube sein Recht auf unbedingte Geltung dort heischt, wo die ernste wissenschaftliche Forschung an ihrer unüberschreitbaren Grenze angelangt ist. Wo diese Grenze liegt? — Dieses wichtigste aller Probleme kann allerdings nicht mehr nach aristotelischen Grundsätzen gelöst werden. Dadurch, daß Maimonides eine derartige Lösung versuchte, hat er jedenfalls dem Judentum den philosophischen Trieb eingeimpft, hat unter seinen Bekennern durch fast sieben Jahrhunderte den wissenschaftlichen Impuls und Schwung rege und wach erhalten.

Charakteristik der Ethik Maimunis.

Von

Hermann Cohen.

Sokrates hat die Ethik begründet, indem er die Tugend als Wissen erklärte; das will sagen, allen anderen Fragen und Interessen des Wissens gegenüber ihren Wert als Gegenstand des Wissens entdeckte und behauptete; und ferner nachwies, daß nur als Wissen und durch Wissen ihr Sinn erfaßbar und ihr Zweck und Inhalt erfüllbar werde. Mit dem Enthusiasmus eines Entdeckers, und da es sich um die Entdeckung des Landes der Sittlichkeit handelte, mit dem Glaubenseifer eines Propheten ließ er alles hellenische Interesse an der Natur und ihrer Wissenschaft zurücktreten gegen das Eine Heil der Menschenseele. So wurde ihm die Ethik nicht nur zu einer Wissenschaft, sondern zu der Wissenschaft; zu dem Mittelpunkt und Schwerpunkt menschlicher Erkenntnis.

Die Tat des Sokrates war ein Programm, das Programm der Weltkultur; und es läßt sich verstehen, daß sie selbst ohne eine literarische Urkunde blieb. Der ganze Wert dieser einzigartigen Leistung ist Vorbereitung, Vorarbeit; gleichsam der Aufzug des Vorhangs, der die Werkstatt der sittlichen Arbeit verhüllte. Jedoch erst die wissenschaftliche Arbeit selbst, die volle systematische Leistung hatte den Sinn und Wert des Sokratischen Programms aufzuhellen und darzutun. Sokrates war der Elias; Plato ist der Messias.

Wenn das Herz erfüllt werden soll von der Macht des Gefühls, die dem Gedanken beiwohnt, daß es nichts Höheres und nichts Angelegentlicheres für den menschlichen Geist geben dürfe und

geben könne als seine Sittlichkeit, so darf das Herz nicht einsam, nicht isolirt bleiben vom Geiste und seinen eigensten, seinen universellen Interessen. Wenn die Ethik nicht als eine Zufälligkeit des Temperaments, des Herkommens, der geschichtlichen Gesetze der Trägheit und der Veränderungslust, nicht als das Zuckerbrot oder die Peitsche der Machthaber, nicht als der Priesterbetrug des Aberglaubens, nicht als Balsam für die unheilbaren Wunden des Menschenloses, nicht als Tauschware des ästhetischen Verkehrs mit der Kunst; wenn die Sittlichkeit ernsthaft und wahrhaft ein Problem des Wissens werden und bleiben soll, so darf sie nicht von allen anderen Gewissensfragen des Wissens abgetrennt und bloßgestellt werden; nur im Zusammenhange der Probleme des Wissens kann die Ethik als Wissenschaft gedeihen und aufkommen. Dieser Zusammenhang fehlte bei Sokrates.

Er fehlte freilich nicht gänzlich; das Wissen deutete ihn an und forderte ihn heraus; aber die Ausführung fehlte. Die Forderung des Zusammenhangs sprach sich darin aus, daß Sokrates den Begriff als den Gehalt und den Zweck jedes Dinges und aller Dinge, der Natur, des Lebens und jeglicher Handlung bezeichnete. Aristoteles schreibt die Entdeckung des Begriffs ihm zu. Wer die Begeisterung für die Sittlichkeit in die Richtung der Wissenschaft lenkt, der muß allen Inhalt und allen Zweck des Daseins im Begriffe und als Begriff erfassen; er muß das geistige Sein als die Lösung des Welträtsels erkennen; und er muß im Begriffe allein das sittliche Schicksal des geistigen Seins aufrichten. Nur der Begriff scheidet den sittlichen Wert des geistigen Seins vom Phantasiegebild des Mythos und vom ästhetischen Sinnbild.

Indessen ist auch der Begriff doch nur eine Vorstufe; er bezeichnet, er ist ein Zeichen davon, worauf es ankommt, nämlich auf den strengen, genauen Sinn und Wert des geistigen Seins, als des wissenschaftlich Gedachten, des wissenschaftlichen Seins. Wie aber läßt sich dieses Zeichen bewähren und zur Sache durchführen, so daß es nicht mehr gleichsam Vorzeichen bleibt? Ein Begriff ist doch nur ein Abstraktum, wenn nicht gar ein Wort, ein Name. Man weiß, wie ernsthaft im Mittelalter um diese sachliche Bedeutung der Universalien gestritten wurde.

— II —

Dieser Streit wird genau genommen noch heute fortgeführt; es ist der Streit um die Bedeutung der Platonischen Idee. Und alle diejenigen sind an der Fortführung dieses Streites mitverantwortlich, welche auch nur den geringsten Zweifel darüber bestehen lassen, daß die Idee Platons etwas durchaus anderes ist als der Begriff des Sokrates.

Plato blieb nicht bei der Ergriffenheit stehen, in welche ihn der Wissenseifer, gleichsam der Wissensglaube des Sokrates versetzte. Als wollte er den Sophisten das Wort reden, schürte er den Zweifel gegen den naiven Glauben an den Begriff und an die Sokratische Methode, ihn zu gewinnen und klarzustellen; er verlangte Rechenschaft vom Begriffe. Und er legte den Wert und Sinn des Begriffs in diese Aufgabe, die er ihm auferlegte: Rechenschaft von sich selbst zu geben (*λόγον διδόναι*). Diese Rechenschaft des Begriffes von sich selbst unterscheidet die Idee (*ἰδέα*) vom Begriffe (*εἶδος*).

Zwei Motive wirken in der Entwicklung der Idee zusammen: erstlich das ethymologische Moment des Schauens, welches die alten jüdischen Philosophen trotz allem ihrem Aristotelismus nicht verkennen konnten. Ist es doch in dem prophetischen Schauen wieder zu erkennen; und es hat auch da nicht minder in die Doppelheit der verbalen Tätigkeit und ihres objektiven Produkts sich auseinandergelegt, und doch wieder vereinigt. Fichte hat daher die Idee mit dem biblischen Gesicht übersetzt.

Das zweite Moment ist das wissenschaftlich strengere. Das Schauen beschränkt sich nicht auf das wissenschaftliche Denken, und es enthält auch innerhalb desselben nicht die erforderliche Bestimmtheit und methodische Selbständigkeit. Diese suchte und fand Plato in dem mathematischen Terminus der Hypothesis.

Hypothesis war für Platon gemäß der damaligen Terminologie der Mathematiker nicht jede beliebige Voraussetzung, sondern die eines Grundsatzes, und sogar auch die eines Grundbegriffs. Der Ausdruck Axiom kam erst später dafür in Gebrauch. Hypothesis ist auch der Begriff des Winkels. Hypothesis wird nunmehr das elementare methodische Mittel, eine Untersuchung einzuleiten; die Voraussetzung, die bei jeder Untersuchung für jedes Problem als

Vorbedingung aufzustellen ist; die Richtigkeit und die Fruchtbarkeit der Untersuchung beruht auf der „Übereinstimmung" mit dieser Voraussetzung, die daher die wirksame, fortwirkende Grundlage bildet.

In der Mathematik nun ist diese Klarlegung der einzelnen Schritte, Anlagen und Voraussetzungen der Untersuchung durchführbar und unumgänglich; daher ist ihre Forderung hier unverdächtig. Die Voraussetzung kann hier gar nicht in die Mißdeutung einer bloßen Vermutung kommen; denn die mathematische Erkenntnis darf nicht in den Nimbus genialer Phantasie geschoben werden; ihr Verfahren bewegt sich in den Schritten des Beweises; und nur diese fortschreitende Notwendigkeit gilt hier als die gesicherte Freiheit der Gedankenbewegung. Daher hat die Hypothesis in der Mathematik und in der Astronomie der Renaissance die neue Zeit, das neue Weltalter heraufgeführt; die Hypothese ist die Grundlage des Naturgesetzes geworden. Und Kepler hat sie als die Idee Platons erkannt und beglaubigt.

So ist also die Idee die notwendige Voraussetzung, weil Grundlegung jeder wissenschaftlichen Untersuchung, und sie enthält in sich die Begründung, den Grund, das Fundament, weil die Rechenschaft der Erkenntnis von sich selber. Keine Erkenntnis ohne Rechenschaft, und keine Rechenschaft ohne klare Grundlegung. Die Wissenschaft ist Wissenschaft der Grundlegung.

Das ließ sich hören, so lange es sich vornehmlich um Mathematik handelte. Da war die Einschränkung vielmehr ein Gewinn. Die Gleichheit ist eine Idee; denn sie ist eine Hypothesis. Was wäre sie denn sonst, wenn sie nicht Hypothesis wäre. Man müßte andernfalls sie wohl gar für eine Wahrnehmung halten. Man kann aber die Gleichheit nicht in Steinen oder Hölzern sehen, sondern vielmehr nur an Steinen und Hölzern, also „in Veranlassung der Wahrnehmung" erdenken. Dieses Erdenken ist das Grundlegen, und eine solche Grundlegung der Gleichheit ist die Idee der Gleichheit. Die Hypothesis rettet sonach hier die Idee vor dem Schein und Verdacht, ein Nachbild der Wahrnehmung zu sein.

Wie steht es aber um die Idee des Sittlichen? Um das Gute, unter dessen Begriffe Sokrates die Tugenden in die Einheit

der Tugend zusammengefaßt hatte? Ist auch das Gute als Idee zulässig, wie es nur als Idee Erkenntnis werden kann? Das ist die schwere Frage der Platonischen Ideenlehre. Das ist die Frage, welche den wissenschaftlichen Idealismus auf die Probe stellt. Es tritt hier ein Kreuzweg ein, den man mit dem prophetischen Gleichnis bezeichnen möchte: Himmel und Erde, Natur und Wissenschaft möchten vergehen, wenn nur das Wort Gottes, wenn nur die Sittlichkeit bleibt. Nun aber soll die Sittlichkeit selbst Wissenschaft werden und nichts als Wissenschaft sein; wird sie damit nicht dem Schicksal aller natürlichen Wissenschaft überantwortet, weil sie der Methodik der Wissenschaft überliefert wird?

Diese Rechenschaft, welche die Axt an den Baum der sittlichen Erkenntnis zu legen droht, vollzieht die Idee des Guten als Idee, im Unterschiede vom Begriffe. Es genügt nicht, die Verhältnisse des Sittlichen in begrifflichen Einheiten zu sammeln; die Idee ist nicht Begriff; nicht nur Begriff. Es gilt, die Rechenschaft vom Sittlichen abzulegen, und diese Durchführung ist durch die richtige Anlage, das aber ist die Grundlegung, bedingt. Es ist also kein Kraut dagegen gewachsen, daß auch das Gute nur als Idee und schlechterdings als Idee zur Anerkennung kommen darf. Wer mehr will, will weniger; denn er entzieht das Sittliche dem Werte der Erkenntnis. Das ist die Scylla und Charybdis der Platonischen Ideenlehre.

Einen Ausweg kann hier nur die Veränderung der Terminologie anbahnen; vorausgesetzt muß freilich bleiben, daß diese Veränderung nicht zur Entstellung werde. An diesem Kreuzwege gerade hat sich die Idee als Hypothesis wundersam bewährt. Mit der Idee hätte Plato keinen Ausweg finden können. Die Idee des Guten ist ebenso Idee wie die Idee des Gleichen, wie die mathematischen Ideen (τὰ μαθηματικὰ) überhaupt Ideen sind. Es giebt da kein Weniger, noch Mehr. Aber mit der Hypothesis ließ sich eine Umformung versuchen. So macht er sie zu einem Sein der Ungrundlegung (ἀνυπόθετον).

Aus dieser Verlegenheit und ihrer Überwindung ist das Unbedingte, das Absolute entstanden, welches als die Substanz des Dogmatismus gegen den Idealismus und das Stückwerk seines

menschlichen Witzes noch immer ausgespielt wird. Es ist jedoch vielmehr selbst nur eine Ausgeburt jenes verlästerten Idealismus; ein Gebild der Gewissenskraft und des Wagemutes jenes Rechenschaft fordernden und Rechenschaft ablegenden, sie schaffenden und begründenden, zu den Konsequenzen fortschreitenden, aber dazu die Voraussetzungen immerdar prüfenden Idealismus.

Ja, auch das Gute darf nicht mehr sein wollen als Idee und demnach als Hypothesis. Aber freilich unterscheidet der Inhalt des Sittlichen die Idee des Guten von allem, was am Himmel und auf Erden ist. Und so muß wohl diesem Unterschiede im Werte des Inhalts zuliebe ein Vorrecht der Terminologie dieser Hypothesis eingeräumt werden. Und so mag denn die Idee des Guten die zulängliche Hypothesis (*ἱκανόν*) heißen, und während der Idee überhaupt das Prädikat der Zuverlässigkeit zusteht (*τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως*), mag sie die Hypothesis sein, mit der der Rechenschaftsbericht der Vernunft schlechterdings zum Ende und zum Ziele kommt.

Hypothesis muß die Idee des Guten bleiben; auch das Sittliche wächst nicht in den Verfassungen der Staaten, noch in den Trieben der Menschen, wie die Bäume wachsen, oder wie die Tiere insgesamt der Lust, als dem Guten, nachjagen. Eine Weissagung ist das Gute; aber nicht im Dithyrambenstil des Philebusschlusses gesprochen, sondern als eine Grundlegung der sittlichen Erkenntnis; der Sittlichkeit als eines Seins der Erkenntnis.

Während jede wissenschaftliche Hypothesis sonst eine andere zur Vorbedingung hat, so ist hier der Kreis geschlossen. Die Ungrundlegung muß vielmehr als letzter, tiefster Grund aller Grundlegung eingesehen werden. Das Sittliche muß aller Relativität, daher auch derjenigen, mit welcher die Methodik der wissenschaftlichen Erkenntnis unausweichlich verknüpft ist, entrückt werden. Ich darf nicht mehr fragen wollen, warum es eine sittliche Welt geben müsse und geben dürfe. Es muß als zureichende Einsicht begriffen werden, daß das Sittliche gedacht, erkannt werden muß, wenn anders die Erkenntnis überhaupt Sinn und Wert behält. Seine Idee, seine Grundlegung ist selbst seine Rechenschaft. Ich kann nicht über das Sittliche hinaus und hinweg einen Grund suchen

wollen, in dem das Sittliche seine Wurzel empfinge. Das Gute ist der Grund der Welt.

Die Hypothesis empfängt daher, genauer erwogen und begriffen, hier nicht sowohl ihr Ende, als vielmehr ihren Ursprung; die Ungrundlegung wird zum Ursprung der Grundlegung. Und es bewährt sich auch an diesem großen Beispiel die Bedeutung des unendlichen Urteils als des Urteils des Ursprungs [1]).

So verbindet die Terminologie der Hypothesis bei Platon das ethische Problem und die ethische Gewißheit mit dem Problem der vorbildlichen Erkenntnis, mit dem Problem der mathematischen Erkenntnis. Auf diese beiden Punkte kommt es an: das Gute ist Idee, wie das Mathematische Idee ist. Aber zu diesem ersten Punkte tritt der zweite hinzu: die Methodik der Idee wird rückwärts eine andere als die der anderen Ideen. Nur rückwärts verändert sie sich; vorwärts aber bleibt sie dieselbe. Es giebt für alle Fragen des Sittlichen keine andere Methodik, als welche in der Idee des Guten, als Idee, enthalten ist; nur die regressive Rechenschaft der Hypothesis macht hier den auffälligen Unterschied; den Unterschied zwischen Ethik und Mathematik; oder, sofern die letztere auf der Logik der Ideenlehre beruht, zwischen Ethik und Logik. Die Idee verbindet Ethik und Logik; die Idee des Guten unterscheidet die Ethik von der Logik.

Mit dieser Zwiespältigkeit war die Wissenschaft der Ethik durch Platon in die Welt gekommen. Der Sokratische Begriff des Guten hatte noch keine Ahnung davon, in welcher Zweideutigkeit die Idee des Guten ihn enthüllen würde. Und die Platonische Mitwelt ihrerseits brauchte auch noch keine Ahnung davon zu haben, daß in dieser anscheinenden Zwiespältigkeit der Idee des Guten vielmehr die innerste Einheitlichkeit und die gewaltigste Harmonie des Menschengeistes für alle Folgezeit des Menschengeschlechts verborgen liegt. Man überspringt das Mittelalter, wenn man die Renaissance und ihre ewigen Nachblüten schon in der Platonischen Akademie sucht; sie erwartet und sie fordert. Man entreißt dem Mittelalter seinen innersten geistigen, historischen Grund, wenn man

1) vgl. m. Logik der reinen Erkenntnis.

annimmt, Aristoteles müsse doch vor allen Epigonen seinen Lehrer verstanden haben. So hätte auch das Mittelalter nicht kommen dürfen, wenn Aristoteles die Idee Platons hätte begriffen haben müssen; oder wäre dieses etwa lediglich die Folgeerscheinung des Aristoteles? Wie Plato über seine Zeit hinaus in die Ewigkeit hineinragt, so ersteht Aristoteles nach ihm vielmehr als der Vorbote des Mittelalters; als der Apostel eines Weltalters, das sein Heil nicht in der eigenen Rechenschaftlegung seiner Vernunft und seiner Erkenntnis suchte, sondern in dem Begriffe eines Absoluten, dessen Entstehung und Bedeutung in der Idee der Hypothesis wieder zu erkennen ihm so unerreichbar, als unerstrebt und unerwünscht war.

Aristoteles verkannte, verhöhnte die Idee und suchte sie verächtlich zu machen; nicht am letzten die Idee des Guten. Vielleicht darf man sagen, daß er die Idee überhaupt begriffen haben würde, wenn er die Idee des Guten hätte begreifen können. Dazu aber fehlte ihm nicht bloß die Platonische, sondern vor allem schon die Sokratische Kapazität. Sein Herz ist nicht ergriffen, nicht geschwellt von den tiefen und hohen Fragen, Aufgaben, Zielen und Hoffnungen der Sittlichkeit. Ihn treibt sie nicht, wie einen Entdecker, in ein fernes unbekanntes Land; es ist nicht die Zukunft des Menschengeschlechts, die hierbei für ihn wie aus dem delphischen Mittelpunkt der Erde auftauchte; für ihn ist alle Zukunft nur eine Wiedergeburt der Vergangenheit und ihrer immer wieder aufsteigenden unübertrefflichen Weisheit. Das Sittliche ist für ihn nicht ein Problem, das immer wieder sich zu verjüngen hat, in immer neuen Fragen auftritt, in jeder neuen Lösung nur neue Fragen heraufbringt. Das Gute ist nicht Idee, wie die Idee überhaupt ihm bei mildester Auffassung nur ein poetisches Gleichnis ist. Und wenn schon die Idee überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis verbürgt, so kann sicherlich die Idee des Guten einer solchen nicht dienlich werden. Die Erkenntnis des Sittlichen wird von dem Staatsmann besorgt. Und Ethiker ist als solcher der Politiker. Es giebt keine anderen menschlichen Ziele des Sittlichen.

Doch wir tun dem Aristoteles Unrecht; es giebt ja für ihn nicht nur einen Teil des Sittlichen, der nicht gänzlich mit der Politik zusammenfällt, nämlich die reine Theorie des Philosophen,

sondern diese bildet ja sogar den Höhepunkt der Sittlichkeit, das Ziel derselben, die Eudaemonie.

Indessen ist dies einer der vielen Widersprüche in Aristoteles, daß er in die Erkenntnis das Ziel der Sittlichkeit setzt, dennoch aber die Ethik nicht als eine Wissenschaft anerkennt. Wenn die Sittlichkeit in der Eudaemonie ihr Fundament hat, die Eudaemonie aber aus aller bürgerlichen Tätigkeit herausfällt, und lediglich in dem beschaulichen Vergnügen und Genügen des Denkens besteht, warum ist es dann nicht das Denken der Sittlichkeit, welches den Gegenstand dieser Theorie und Eudaemonie bildet? Warum bleibt Aristoteles dabei, daß die Ethik keine Wissenschaft sei, wie nicht nur die Mathematik eine solche ist, sondern vor ihr auch die Metaphysik, die Erkenntnis des Seienden „als Seienden" dies vorzugsweise ist? Darf die Eudaemonie, sofern sie das Fundament der Sittlichkeit ist, in einem Denken walten, welches das Problem der sittlichen Erkenntnis als ein minderwertiges von sich fernhält?

Es trifft das Herz der Sache nicht, wenn man meinen wollte, Aristoteles sei eben doch der nüchternere Logiker, während Plato zugleich der religiösere Denker sei. Dann müßte die Logik, die bei dieser Frage die Metaphysik des Aristoteles ist, jene methodische Nüchternheit und Klarheit haben, welche sich gerade bei Platon in jenem tiefen Unterschiede der Ideen darlegt. Aristoteles dagegen ist, was keiner seiner Verehrer heute mehr bestreitet, auch in seiner Metaphysik Dualist. Er geht keineswegs allein von der Wahrnehmung und der Erfahrung aus, sondern nicht minder nachdrucksvoll von letzten absoluten Prinzipien, die unvermittelt (ἄμεσα) seien: in denen eben das abgelehnte und verkannte Unbedingte, wie es auch sonst bei ihm zu gehen pflegt, dogmatisch verwandelt, sich wieder einstellt. Worauf hätten jene absoluten ersten Prinzipien, zumal dieselben in die bewegende Ursache des absoluten Zweckes sich zusammenziehen, und demgemäß das Denken der Eudaemonie dringlicher und unmittelbarer sich erstrecken sollen als auf den Zweck der Sittlichkeit? Oder bildet dieser nicht etwa den Zweck alles Seins und alles Denkens?

Dieser Zusammenhang zwischen dem Sein der Natur und dem Sein der Sittlichkeit ist aber dem Aristoteles niemals

aufgegangen; für ihn ist das Gleichnis vom Helios nicht vorhanden, welches die Idee des Guten zum Urgrund der Erkenntnis, weil zu dem des Seins macht. Seine Metaphysik ist nicht die Metaphysik dieses Zusammenhangs. Und weil er den Zusammenhang dieser Probleme nicht begreift, darum bestreitet er der Ethik ihren Wert als Erkenntnis. Seine Metaphysik ist auf das Universum eingestellt, und alle Fragen des religiösen Geistes nach dem Woher und Wohin dieser irdischen und überirdischen Welt schwanken steuerlos zwischen Physik nebst Astronomie und der Wissenschaft vom Seienden „als solchen". Aber dieses Letztere bezieht sich ausschließlich auf das Seiende der Natur.

Plato dagegen fand in diesem Weltall sein Genügen nicht. Seine Teleologie war nicht die einer bewegenden Ursache, welche doch nur die der Mechanik bleiben dürfte; sondern ihre Perspektive bildete das Gute, welches jenseit dieses Seins der Natur (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) gelegen ist. Und indem er dieses Jenseit mit dem Diesseit verband; von ihm zwar unterschied, aber nicht abschied, so forderte er den Begriff der Erkenntnis nicht weniger dringlich für die Ethik als für die Logik. Aristoteles aber konnte nur deshalb der Ethik den Charakter der Erkenntnis absprechen, weil der Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit für ihn kein Problem war; weil das Seiende sich für ihn in der Natur abschloß und vollendete. Was hat das Gute mit der Natur zu schaffen? Die Natur vollzieht ihr Gutes auf Grund ihrer Prinzipien, und diesen zufolge in den relativen Zwecken des Seienden. Zu welchem Zwecke diese ganze Natur da sei; und daß diesen Zweck die Sittlichkeit bilde, diese Frage und diese Antwort liegen außerhalb des Aristotelischen Geistes. Sie bezeichnen den Unterschied zwischen Metaphysik und Ethik.

Dieser Unterschied macht es erklärlich, daß Aristoteles schon die antike Welt in ihrem Abwelken nicht ganz zu befriedigen und nicht ausschließlich zu beherrschen vermochte. In den ersten Anfängen der systematischen Spekulation in Griechenland war bereits der Pantheismus entstanden; und es ist bedeutsam, daß der Keim des Monotheismus ihm voraufgegangen war. Der Monotheismus hat diesen Zusammenhang mit dem Pantheismus in aller Geschichte

festgehalten. Er wurzelt eben in dem ethischen Motiv der Teleologie, welches von dem mechanistischen der Aristotelischen Zwecklehre toto coelo verschieden ist. Daher auch konnte der Pantheismus philosophisch nur da überwunden werden, wo die Ethik sein teleologisches, oder aber die Teleologie ersetzendes Motiv entbehrlich machte. Nicht allein das Christentum ist spekulativ aus dem Pantheismus, insbesondere demjenigen Philos entstanden, und hat sich immer in demselben verjüngt, sondern auch das Judentum konnte und wollte des süßen Giftes sich nicht gänzlich erwehren, das der Pantheismus in sich birgt. Philo ist der Übermacht des hellenischen Denkens gegenüber spekulativ zu unselbständig, als daß er auf die jüdische Rechtfertigungslehre intimeren Einfluß hätte gewinnen können.

Anders steht es mit Salomo Ibn Gabirol, diesem ewigen Juden in der Philosophie des Mittelalters. Dennoch ist es nicht nur bedeutsam, sondern auch begreiflich, daß seine Spur als Autor des Fons vitae (מקור חיים) bei den Juden, wie bei den Christen allmählich verloren gehen konnte: nicht nur weil er die Bibel nicht zitirte, noch auch weil er die universelle Einheit der Materie und die der Form für das ganze Bereich des Seienden zu lehren wagte, sondern vielleicht hauptsächlich deshalb, weil jener Anlage seiner Metaphysik gemäß die Ethik nicht genügend ausgiebig und aufsaugend den Gegenstand seiner Spekulation bildet. Das ist das charakteristische Merkmal des wahrhaften Lebens im Monotheismus: daß alle Spekulation wie atemlos auf die Ethik hinzielt. Alle Ketzerei wird vergeben und übersehen sogar, wenn nur die echte Teleologie, der ethische Zusammenschluß von Natur und Geist angestrebt und erreicht wird. Die philosophische Spekulation im Judentum dürfte sich auf dieser Linie entwickeln lassen.

II.

Maimuni bezeugt sich dadurch vorzugsweise als der lebendigste und innerlichste Vertreter der Philosophie im Judentum: daß seine Metaphysik ihren durchwirkenden Mittelpunkt in seiner Ethik hat. Nicht, daß seine Metaphysik in Moral aufginge, und der strengeren Begriffe der metaphysischen Schulsprache ermangelte;

die beiden ersten Teile seines Moreh sprechen deutlich genug dagegen. Nicht nur der spekulative Aufbau der Prinzipien fehlt in ihnen nicht, sondern ebensowenig der astronomische Unterbau dieses Weltgebäudes der Vernunft. Aber der dritte Teil läßt keinen Zweifel darüber, daß Sinn und Zweck der Weisheit die Sittlichkeit bilde. Und wenn er die acht Abschnitte (שמונה פרקים) nicht geschrieben hätte, so würden wir in den Schlußkapiteln des Moreh nichtsdestoweniger seine Ethik besitzen. Sie bilden den Schwerpunkt, auf den hier das ganze Werk gravitirt.

Es ist selbst Joël[1]) nicht gelungen, die herrlichen Schlußkapitel des Moreh nach ihrer großen historischen Bedeutung zu würdigen. Und es ist charakteristisch, wie er sich darin geirrt hat, daß „Maimoni selbst sie als bloßen Anhang" bezeichne: זה הפרק .. אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר ואינו רק כדמות חתימה. Munk übersetzt: „Le chapitre que nous allons produire maintenant n'ajoute aucun sujet nouveau . . Il n'est en quelque sorte qu'une conclusion". חתימה ist keineswegs „ein bloßer Anhang", sondern die Konsequenz, die, als solche, kein neues Problem oder Objekt hinzufügt. Es ist also gerade umgekehrt der ganze vorhergehende Teil nichts von diesem Schluß Verschiedenes, Eigenes, sondern nur die Vorarbeit zu dieser Konsequenz, welche das Problem der Gottesverehrung oder der Ethik bildet. Es ist nicht nur in wörtlicher Übersetzung die „Besiegelung"[2]).

Eine andere Frage erhebt sich hier aber. Maimuni hat nicht nur innerhalb seiner Metaphysik in mehreren Schriften seine Ethik gelehrt, sondern nicht minder auch in seinem dogmatischen Hauptwerke der jüdischen Theologie (יד החזקה). Verträgt sich nun aber die philosophische Ethik — und giebt es eine andere? — mit einer Sittenlehre, welche der religiösen Glaubenslehre angehört und ihr eingegliedert ist?

1) Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon [Maimonides], Beiträge zur Geschichte der Philosophie I, S. 16.

2) Der Grund dieses Irrtums ist ein tiefer und allgemeiner. Man kann nicht zur Einsicht von der Eigenart der Ethik Maimuni's kommen, wenn man seine Eigenart durch die durchgehende Abhängigkeit von Aristoteles verschränkt. Und man kann das Verhältnis Maimuni's zu Aristoteles nicht richtig abschätzen, ohne das Verhältnis des Aristoteles zu Platon anders als in der hergebrachten Weise zu fassen.

Die Frage steigert sich noch bei der religiösen Verfassung des Judentums, in welcher mehr als im Christentum und im Islam das geschriebene Gesetz und vollends das sogenannte mündliche, die ganze sittliche Werkstatt des menschlichen Treibens und Wirkens beherrscht und durchwaltet, so daß vor lauter Satzungen und einzelnen Vorschriften kein Raum übrig gelassen scheint für das Sittengesetz in der Reinheit eines Prinzips. Dieses Prinzip des Sittengesetzes glaubt man nach antikem Vorbilde als ein gleichsam ungeschriebenes Gesetz fordern zu dürfen, weil es zwar für allen menschlichen Inhalt passen soll, von keiner Form und Förmlichkeit dagegen vorgezeichnet sein und erfüllbar erscheinen sollte. Das letztere Bedenken ist seit der Polemik des Apostels Paulus gegen das Gesetz der herrschende Verdacht geworden, mit dem das Judentum gekränkt, freilich auch gestachelt, aber zugleich hinwiederum beruhigt wird: fragt man sich doch unwillkürlich, ob nicht der Ritus des Abendmahls allein die ganze Gefahr des gesetzlichen Ritualismus in sich zusammenschließe und aufwiege. Immerhin aber bleibt das Bedenken im Vortreffen, welches in der Unterscheidung des Sittengesetzes von den Ritualgesetzen des Gottesdienstes beruht. Schwerer jedoch ist das erste Bedenken: ob überhaupt die Ethik mit einer Sittenlehre des Gottesdienstes, der Gottesverehrung, der Gottesliebe vereinbar sei.

Beginnen wir mit diesem ersten Bedenken, so ist es auf dem heutigen Stande der allgemeinen Bildung bekannt, daß es hauptsächlich die Selbständigkeit des menschlichen Geistes ist, welche das Gegenargument gegen den göttlichen Ursprung des Sittengesetzes bildet. Ernstlich kann freilich dieser Anstoß nicht gemeint sein; es wäre denn, daß er auf den Atheismus hinausliefe. Wenn anders aber die freie menschliche Sittlichkeit mit dem Glauben an Gott verbunden gedacht bleibt, so kann das Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit nur ein Problem der philosophischen Methodik bilden; für das allgemeine religiöse und religiös-sittliche Bewußtsein dagegen darf Gott der Sittlichkeit nicht ganz entfremdet werden. Was wär' ein Gott, dem nur Natur in sich, sich in Natur zu hegen ziemte; dem nicht vielmehr ausdrücklich und vornehmlich die Unterschiede in der sogenannten Natur ans Herz gewachsen

wären? Und wenn von allen Wesen, die wir kennen, der Mensch sich dennoch unterscheiden lassen soll, so ist es diese absonderliche Natur des Menschen, zu welcher unweigerlich Gott ein besonderes Verhältnis behalten muß.

Aber wo bleibt die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft, wenn ihre zarteste Schöpfung, die Sittlichkeit in Bezug auf ihre Geltung irgendwie von Gott abhängen soll; sei es auch nur, daß er sie garantirte, und ihre Fruchtbarkeit und Ewigkeit gegen allen Zweifel sicher stellte? Hier gerade setzt der Pantheismus zu allen Zeiten ein; und aus diesem Bedenken heraus gelingt es ihm immer, den von der Welt unterschiedenen Gott zu einem fremden Gott zu stempeln, der nur von Außen stieße, auch wenn er selbst im Innersten bewegte. Stände es wirklich so um die Innerlichkeit der Verhältnisse zwischen Gott und Welt, so dürfte es schlechterdings keinen Gott geben; es wäre nicht genug, daß er in die Welt aufginge; er müßte in ihr untergehen und verschwinden. Denn ohne Sittlichkeit und ohne das innigste Verhältnis zu ihr hat Gott keinen Wert, noch Sinn. Aber es steht mit nichten so, daß die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft durch das Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit vernichtet, oder auch nur bedroht würde: so viel Pantheismus hat sich der Monotheismus stets zu eigen gemacht, um trotz dem göttlichen Urheber des Sittengesetzes die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft zu retten und zu wahren.

Schon die Freiheit des Willens war ja das Bollwerk dagegen: aber man konnte sie als einen Widerspruch empfinden, und sogar bestreiten. Für die Freiheit selbst mußte noch ein tieferes Prinzip vorhanden sein, ohne dessen Unterströmung sie selbst zu einer flachen These wurde, der es an sittlicher Urkraft gebrach. Die Freiheit des Willens hatte immerdar die Freiheit der Vernunft zu ihrer lebendigen Voraussetzung. In der Freiheit des Willens verfocht die Religionsphilosophie die Freiheit der Vernunft: und Gott konnte so wenig mit der Selbständigkeit der Sittlichkeit einen Widerspruch bilden, wie mit der der Vernunft überhaupt. Man hätte ebenso zweifeln müssen an der Selbständigkeit der theoretischen Vernunft, an der Eigenart des wissenschaftlichen Denkens, an der Gesetzmäßigkeit und Fruchtbarkeit der Logik;

man hätte auch da meinen können, Gott gängele die menschliche Vernunft in ihrem Urteilen und Schließen und Beweisen. Wenn man aber die Mannigfaltigkeit und einheitliche Gesetzmäßigkeit des theoretischen Denkens nicht ernstlich beeinträchtigt glaubt durch Gottes Allwissenheit und Allmacht, warum sollte man peinlichen Anstoß an ihr für die Gesetzmäßigkeit und willkürlose Zweckmäßigkeit der menschlichen Sittlichkeit nehmen?

Alle klassischen Religionsphilosophen des Judentums berufen sich auf Hiob (32, 8): „Wahrlich Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“[1]). Und schon Abraham Ibn Daud's Erklärung lautete: „der Geist ist der menschliche Geist, und die Seele des Allmächtigen ist der heilige Geist“[2]).

Das ist der Pantheismus im Monotheismus. Dieses ethische Motiv des Pantheismus hat sich auch Maimuni nicht entgehen lassen, so grundsätzlich er aller Schwärmerei und Mystik abhold ist. An der Einheit der Vernunft zwischen Gott und Mensch nimmt er keinen Anstoß; auf ihr beruht seine Theorie der Prophetie. Mithin konnte er an der Selbständigkeit der menschlichen Vernunft nicht irre werden, wenn er die Sittlichkeit als Gottesdienst und als den einzigen Gottesdienst erklärte.

Schon Saadja hatte den fundamentalen Unterschied unter den Geboten der Thora gemacht, daß die einen auf Vernunftwahrheiten beruhen, während die anderen das Hören und Gehorchen zur Voraussetzung haben. Und auch schon im Talmud ist die Tendenz unverkennbar, inhaltlich an den Gesetzen diese Unterscheidung wenngleich nicht überall auszuprägen und nutzbar zu machen, so doch aber auch keineswegs zu nivelliren. Dagegen spricht allein schon die Aussonderung des Mischnatraktats Pirke Aboth ausschließlich für Sittensprüche.

Vorherrschend bleibt freilich das Bestreben, keinen praktisch-sittlichen Unterschied sich eingestehen zu müssen zwischen den sittlichen Gesetzen und den rituellen Vorschriften, weil man in ihnen den Schutz gegen die anderen Religionen hütete, welche

1) אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם.

2) Emunah Ramah, herausg. u. übers. von S. Weil, 1852, S. 58 des Textes; רוח היא באנוש השכל האנושי ונשמת שדי תבינם רוח הקדש.

zwar von diesen das ganze Leben umspannenden Vorschriften frei, dafür aber in ihrem Glauben um so tiefer belastet und bedrängt waren; und weil man gegen diesen immer mächtiger und immer verfolgender werdenden Glauben nur in der Werteinheit des Gesetzes und seiner Einheitlichkeit mit der Glaubenslehre die unentbehrliche Notwehr erblickte; endlich weil man fürchten mußte, der Autorität insbesondere des Christentums, welches die Gesetze des alten Bundes abrogirt und den eigenen Ritus in polemischer Umdeutung des ursprünglichen eingerichtet hatte, durch das Zugeständnis einer geringeren Schätzung des Ceremonialgesetzes Anerkennung und Einfluß einzuräumen. Das geschichtliche Urteil über den Wert des Ceremonialgesetzes und über die sich erhaltende Wertschätzung desselben erscheint unsachlich und selbstgerecht gegenüber der Macht der christlichen Dogmen, mit deren Erhaltung nicht nur die großen staatlichen Bewegungen der Weltgeschichte zusammenhängen, sondern mit denen auch die inneren Verhältnisse der Kultur und nicht zum mindesten die der philosophischen Spekulation komplizirt sind.

So ist es denn vielmehr ein Zeichen der Kühnheit und der Zuverlässigkeit der religiösen Überzeugung, daß durch die gesamte klassische jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters unwidersprochen und ohne Abschwächung die Tendenz sich Bahn bricht: Wertunterschiede an dem Inhalt der Thora abzustufen. Keiner aber hat so klar, so fest und bündig das Wort dafür geprägt, wie der Mann, der mit tiefer Einsicht bei allem Wohlwollen und aller Verehrung für den Menschen in Gabirol die schwere Gefahr seiner Spekulation erkannte. Abraham Ibn Daud ließ sich nicht berauschen von der pantheistischen Urmaterie, noch von den anderen Reizen Neuplatonischer Phantasie. Gründlich und schulmäßig, wie er in allen Fragen der Logik und der Metaphysik sich zeigt, ist er zugleich klarer Rationalist in der Ethik und demzufolge in der Dogmatik. Und so krönt er seine Emunah ramah mit dem nicht etwa nur hingeworfenen, sondern nach seiner vollen Bedeutung an mehreren Stellen ausgeführten und motivirten Satze: „die Teile der Thora sind nicht allesamt gleich im Werte[1]). Die

1) חלקי התורה .. אינם כולם שווים במעלה.

Wurzel der Thora ist der Glaube. Darauf folgen die Sitten, in denen alle Völker übereinstimmen oder der Übereinstimmung sich nähern. „Aber die Gebote, deren Gründe nicht vernunftmäßig sind, deren Stufe ist sehr niedrig gegenüber denen des Glaubens.“[1]) Schon vorher hatte er für die vernunftmäßigen Gebote sich auf das geschichtliche Moment berufen, daß in ihnen die Völker sich nicht unterscheiden. Und er nimmt daher auch die vernunftgemäßen Gebote als gleichbedeutend mit den allgemein anerkannten (שכליות = מפורסמות); es sei dabei nur ein Unterschied der logischen von der metaphysischen Terminologie obwaltend. Und von diesen rühmt er: „in den allgemein anerkannten Glaubenssätzen verbinden sich die geteilten Herzen, und auf ihnen beruht die Übereinstimmung in dem Wechsel der Nationen. Sie vereinigen Menschen verschiedener Glaubensformen, die nach ihren Traditionen einander widersprechen, Lügen strafen und verachten, indem sie ihre Gedanken vereinigen zu Einem Staate, wie zu Einem Körper.“ Und daher wird kein Wechsel und kein Wandel eintreten in den allgemein anerkannten Glaubenssätzen. Es kann kein Zweifel aufsteigen gegen sie. Und das ist der Unterschied von den Vorschriften, die auf Annahme und Gehorsam beruhen (שמעיות = מקובלות)[2]).

Endlich hat Ibn Daud für seine Unterscheidung an dem Inhalt der Offenbarung auf das Fundament der gesamten Ritualgesetzgebung, auf das Opferwesen, Bezug genommen, und sich dabei auf Jeremia (7, 22) berufen, der in seinem Kampfe gegen das Opfer Gott sprechen läßt: „Ich habe zu euren Vätern nicht geredet ... von Brandopfer und Schlachtopfer.“ In dem Opfer hat Ibn Daud den historischen und den sachlichen Grund des ganzen Ritualwesens erkannt und abgeschätzt.

In Ibn Daud haben wir den wichtigsten, innerlichsten Vorgänger Maimunis zu erkennen. Schon die Abneigung gegen die neuplatonische Mystik zeigt ihre Kongenialität. Vor allem aber

1) a. a. O. S. 103 מדרגותם מן הדת מדרגת חלושה מאוד.

2) ib. S. 75, Th. 5, Abschn. 2. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, 1879, S. 234.

ist es die Ehrlichkeit und die Kühnheit, mit welcher Ibn Daud gegen das Vorurteil von der Gleichwertigkeit der Teile der Thora vorgeht, durch die Maimuni von ihm ergriffen wird. Vielleicht liegt hier auch der Grund, daß er ihn nicht zitirt; denn freilich hat er es nicht mit gleicher Bestimmtheit ausgesprochen, was aber dennoch der treibende Gedanke seiner ganzen Lebensarbeit ist: daß an dem Inhalt der Thora Wertunterschiede gemacht werden müssen. Er hat dies nicht mit so klaren Worten ausgesprochen; er hätte sonst auch den nichtphilosophischen Teil seiner großen systematischen Arbeit am Judentum herabsetzen müssen. Es fehlte ihm also nicht etwa an Aufrichtigkeit und Klarheit für den Ausspruch dieses Satzes; sondern er konnte die Gefahr, die in ihm lag, vermeiden, und doch seine Bedeutung sich fruchtbar machen. Er wollte das gesamte Religionswesen des Judentums, sein Staatsrecht, sein bürgerliches Recht, sein Kirchenrecht und so auch die gesamte Glaubens- und Pflichtenlehre zu einer einheitlichen Darstellung bringen. Aus der Einheit Gottes heraus sollte die ganze Mannigfaltigkeit dieser Gesetze rekonstruirbar und erklärbar werden. So konnte er den strengen Satz von dem Wertunterschiede der Teile der Thora sich nicht aneignen, dennoch aber hat er ihn sich nutzbar gemacht; und man darf vielleicht annehmen, daß er ihm zu seiner Klarheit und zu dem umfassenden Überblick über das Ganze, der in allen den verschiedenen Materien seines großen Werkes überall durchleuchtet, nicht wenig verholfen haben möchte.

Vor allem ist die Grundtendenz seiner Dogmatik hiermit in Übereinstimmung. Die Begründung des Gesetzes (טעמי המצוות) ist sein vornehmstes Ziel. Die Gesetze des Gehorsams, die daher auch als solche der Überlieferung (מקובלות) bezeichnet werden, sollen mithin noch ein anderes Fundament erhalten. Die Gründe, die und sofern sie für die Gesetze gefordert werden, verweisen die Gesetze vor das Forum der Vernunft. Und Maimuni ist bis zur äußersten Kühnheit streng bei dieser Verweisung. So rechnet er die Weltschöpfung nicht zu den Glaubenssätzen der Vernunft, sondern zu denen der Überlieferung. Er hat den Versuch durchgeführt, das ganze Gebiet der sechshundert und dreizehn Gesetze zu begründen; und an den wenigen Stellen, wo seine Methode versagt, will er aus-

drücklich nur subjektive Unzulänglichkeit gelten lassen. Es ist also unverkennbar, daß der Wert des Gesetzes von ihm in den Grund gelegt wird, und damit in die Vernunft.

Indessen ist er auch streng und von methodischer Genauigkeit bei der Inanspruchnahme der Vernunftquelle für die einzelnen oder die einzelnen Klassen der Gebote. Die Vernunft hatte ihm nicht lediglich die Bedeutung des Gegensatzes zur Überlieferung und zur Offenbarung. Wir kommen zu einer genaueren Entfaltung der zwei oder mehr Seelen in diesem gewaltigen Manne. Er war nicht bloß ein Philosoph der religiösen Aufklärung und des Rationalismus für die Ethik, und er war nicht nur Dialektiker und Systematiker für die talmudische Diskussion, sondern er war zugleich der reine Logiker der wissenschaftlichen Probleme. Daher war er vorsichtig und peinlich, wenn man die Vernunft für irgend eine Wahrheit verantwortlich machen wollte, zu deren Begründung es der Vernunft an terminologischem und methodologischem Werkzeug gebrach. Seine Gründlichkeit als Logiker, sein reines Interesse an dem wissenschaftlichen Betriebe der Logik wehrte sich dagegen. Und wie die Disziplinen im System der Philosophie zusammenhängen, so mußte die logische Sorgsamkeit zugleich dem ethischen Gehalte der religiösen Frage zugute kommen.

III.

Diese Betrachtung hatten wir vorauszuschicken, um die Erörterung des Satzes in die Wege zu leiten, welcher als Grundsatz für Maimunis Ethik gelten muß: die Gesetze der Ethik sind nicht Vernunftgesetze, so wenig als Gesetze der Überlieferung; sondern sie sind als allgemein anerkannte (מפורסמות) auszuzeichnen.

Es kann nun nicht zu einem richtigen historischen Verständnis führen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, Maimuni an diesem zentralen Punkte zum Nachbeter des Aristoteles macht. Vor allem scheint man sich dabei nicht klar zu machen, wie sehr man damit den religiösen Gedanken und seinen innerlichen Wert für die Ethik herabwürdigt. Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er wahrlich nicht. Nun ist es doch be-

kannt, und wir werden es eingehend zu betrachten haben, wie eng bei Maimuni die Ethik mit dem Einzigen Gotte, der das Gute fordert, verknüpft ist. Und doch soll das keinen Ausschlag geben bei der Grundfrage über den Wissenswert der Ethik. Der Name Gottes oder der der Götter bei Aristoteles sollte für Maimuni genügend gewesen sein, um ihn blindlings dem heidnischen Philosophen in die Arme zu treiben? Der Gottesidee des israelitischen Monotheismus wird eine geringe spezifische Differenz zugesprochen, wenn man ihr so wenig Einfluß zuerteilt bei der Grundfrage der Ethik: von welcher Geistesart als Wissenschaft sie sei.

Machen wir uns die Motive klar, aus denen Aristoteles einerseits und Maimuni andererseits die strikte Vernunftmäßigkeit der Sittenlehre bestreitet. Bei Aristoteles kennen wir bereits das Motiv. Es ist die Feindschaft gegen die Idee; gegen die Idee des Guten, die ihn dabei leitet. Eigentlich hätte er ja seine Konsequenz anders ziehen müssen; und man kann sagen, daß er sich dabei verraten habe. Wenn die Idee überhaupt von keinem Werte ist, so kann auch die Idee des Guten keinen Wert haben. Wenn aber andererseits trotz der Wertlosigkeit der Idee eine Erkenntnis, eine Metaphysik des Seienden aus Prinzipien der Vernunft statthaft ist, warum sollte nicht ebenso eine Metaphysik der Sittenlehre möglich sein, gerade weil sie der Idee des Guten entbehren kann? Ist es nicht, als ob er eingestände: ohne die Idee des Guten keine Metaphysik der Ethik?

Aristoteles also ist aus seiner zentralen Differenz zu dem Grundgedanken der Idee des Guten, welcher den teleologischen Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit bedeutet, ein Gegner der Ethik als Wissenschaft. Darum tritt er für den Minderwert der Ethik ein: daß sie nur dasjenige lehren könne, was im Groben und im Umriß (παχυλῶς καὶ τύπῳ) die Wahrheit zeige [1]). Er bestreitet den Erkenntniswert der Ethik, weil er den Einen Begriff des Guten, auch als Begriff, weil als Musterbild, leugnet; weil er das Gute als den einheitlichen Zweck des gesamten menschlichen Daseins und als den unwandelbaren Leit-

1) Eth. Nic. I, 1, 1094, b, 20.

begriff desselben nicht anerkennt; weil er als historischer Empiriker nur ein relatives Gut für die verschiedenen Stände und Berufsarten der Menschen zugesteht. Wir werden sehen, wie die scheinbare Ausnahme, welche in seiner Eudaemonie vermutet werden könnte, seine Grundansicht vielmehr nur bestätigt. Aristoteles spricht es aus, daß die Ethik nicht lehren wolle, „was die Tugend sei, sondern auf daß wir Gute werden“ [1]). Es ist überflüssig, hervorzuheben, daß diese erzieherische Rücksicht hoffentlich keinen Gegensatz gegen Sokrates und Platon bedeuten könne. Darauf aber kommt es an, daß Aristoteles es ausgesprochen hat: die Ethik habe nicht zu ihrem Gegenstande die Erkenntnis des Guten; habe nicht zu ihrem Gegenstande das Gute als ein Problem der Erkenntnis. Wenn er daher die ethischen Wahrheiten als solche der Evidenz bezeichnet, was noch nicht einmal durchgängig bei ihm der Fall ist, so unterscheidet er diese Evidenz von der Erkenntnis überhaupt, und er macht sie zu einer Sache der psychologischen Beschreibung und der geschichtlichen Entwicklung; zu einer Erkenntnis, in welcher „Vermutung“ und „Wahrscheinlichkeit“ obwalten, nicht Gewißheit und Beweis.

Konnte Maimuni in seiner Position ohne alle Einschränkung die Formel des Aristoteles annehmen? Wäre dies der Fall, so würde der ganze Rationalismus Maimunis, den er in dem Aufsuchen der Gründe des Gesetzes bewährt, lediglich die Bedeutung eines geschichtlichen und anthropologischen Interesses haben, welches Maimuni freilich auch bekundet, worin jedoch sein Schwerpunkt nicht liegt. Sein Rationalismus könnte alsdann nicht die Grundtendenz haben, seine Theologie in Ethik gipfeln zu lassen, wie auch seine Dogmatik in jedem ihrer Schritte auf eine Ethik hinzielt. Vielmehr würde diese Ethik alsdann in einer hauptsächlich etwa der Geschichte der Sabier entlehnten Aufklärung bestehen. Die Differenz bildet eben immer und in jeder Hinsicht

1) *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα) ἀναγκαῖόν ἐστι τὰ περὶ τὰς πράξεις πῶς πρακτέον αὐτάς.* Eth. Nic. II, 2. 1103, b, 26ff.

die Bedeutung Gottes für diese Theologie und, wie man voraussetzen muß, daher auch für diese Ethik.

Nun kann man freilich sagen, daß Gott auch bei Aristoteles in der Metaphysik gelehrt werde, mithin der Wahrscheinlichkeitslehre der Ethik enthoben sei. Und so ist ja auch bei Maimuni die Metaphysik die „göttliche Wissenschaft" (חכמה אלהית), also Gott ein Gegenstand der Wissenschaft. Indessen ist diese Analogie ganz äußerlich, und von ihr aus kann man vielmehr auf die wahrhafte Differenz kommen. Der Gott des Aristoteles müßte der Gott Maimunis sein, wenn seine Unterbringung in der Metaphysik seinen Ausschluß aus der Ethik bedingen könnte.

Umgekehrt wird man zu schließen haben. Da es für Maimuni außer allem Zweifel ist, daß keine Ethik ohne Gott bestehen könne — wir werden sehen, wie er diesen Zusammenhang mit Gott als ein Fundament seiner Ethik formulirt — so nahm er die Bezeichnung des „Allbekannten" und „Anerkannten" nicht streng und schwer, weil er in dem Zusammenhange der Ethik mit Gott immerhin den Zusammenhang der Ethik mit der Vernunft gesichert wußte. Ohnehin hatte ja Ibn Daud die Verwandtschaft beider Begriffe bis zur Identität gesteigert. Wo Maimuni im Moreh zuerst diesen Ausdruck braucht, da nimmt er Gut und Böse, Gut und Schlecht gleichbedeutend mit Schön und Häßlich; so wenig denkt er dabei an die spezifisch-ethische Bedeutung des Guten. Und auch in seinem Grundriß der Logik (מלות ההגיון) tritt der Terminus als einer der vier Arten der Gesetze auf, die keines Beweises bedürfen; er bildet daher keinen schroffen Gegensatz gegen die Vernunftwahrheiten, insofern er mit ihnen keines Beweises bedarf.

Indessen läßt sich die Sache besser als durch solche terminologische Erwägungen aus der allgemeinen Tendenz des Autors klarstellen. Maimuni hatte, wie wir gesehen haben, den Ausdruck nicht unvermittelt dem Aristoteles entnommen, sondern bei Ibn Daud bereits in fröhlicher Polemik vorgefunden. Die beiden Teile der Thora konnten nicht schärfer geschieden werden, als der Consensus gentium dies möglich machte. Und es kam

nun noch das Moment hinzu, daß Saadja die beiden Teile der Thora seinerseits durch die Vernunft und die Überlieferung unterschieden hatte. Das war zwar sehr gut gemeint, und an dieser guten Meinung hat Ibn Daud nicht minder festgehalten, wie Maimuni selbst und alle Anderen vor und nach ihm. Aber nichtsdestoweniger mußte diese gute Meinung und Absicht mehr als etwa nur der wissenschaftlichen, methodologischen Schärfe und Gewissenhaftigkeit Maimunis Anstoß erregen; es mußte seinem Rationalismus auch dabei bange werden vor dem Dogmatismus, der auf diese scheinbar harmlose Weise gutgeheißen und genährt werden konnte.

Es besteht nämlich auch für die bürgerlichen sittlichen Gesetze die Gefahr des Dogmatismus; in Recht und Staat ist man nur allzusehr bereit, die Vernunft souverän zu finden, nämlich das Wirkliche als das Vernünftige anzubeten. Maimuni aber hat nicht einmal das Dogma der Weltschöpfung als eine „Wurzel des Glaubens" anerkannt; wäre ihm damit gedient gewesen, sie als eine Vernunftwahrheit statuiren zu müssen? Hier kam ihm Aristoteles als die Autorität seines Zeitalters sehr gelegen; wie ihm andererseits Saadjas Begründung der Gesetze über die Blutschande offenbar zu statten kam bei der Frage, ob diese Gesetze zu den allgemein anerkannten mitzurechnen seien.

Man sieht, es giebt allgemeine, die gesamte Tendenz Maimunis beherrschende Motive genug, welche es innerlich verständlich machen, warum Maimuni den vor ihm schon von der arabischen Philosophie rezipirten Aristotelischen Terminus unbefangen annehmen konnte, ohne damit aber im entferntesten in die innere methodische Abhängigkeit von Aristoteles und die sachliche Übereinstimmung mit ihm sich zu begeben. Müßte man eine solche Abhängigkeit und Übereinstimmung annehmen, so wäre die Ethik Maimunis nicht nur keine philosophische Ethik mit einem selbstständigen und einheitlichen Prinzip, sondern auch als religiöse Ethik wäre sie widerspruchsvoll in sich; auch als ein Anhang zum Moreh als eine Art von Homilie würde sie sich nicht anpassen; und selbst als ein Glied in seinem System der Theologie wäre sie unorganisch und exoterisch.

Am gründlichsten aber wird diese ganze literarische Frage, welche aus der Schablone entsteht, die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der Stichworte zu mustern, und an ihnen Fortschritt oder Stillstand zu bemessen, dadurch abgetan, daß der echte Aristoteles selbst Maimuni hilft, ihn von einer äußerlichen Übereinstimmung und Abhängigkeit freizusprechen. WasMaimuni von Aristoteles nicht bloß gelernt hat, sondern worin er ihm bei aller Tiefe der Differenz ein Vorbild und ein Leiter war und blieb, das ist der Enthusiasmus für die reine Theorie, für die wissenschaftliche Erkenntnis um ihrer selbst willen und als letzten absoluten Zweck des menschlichen Daseins. In dieser Vergöttlichung der Erkenntnis war der Stagirit zum Hellenen geworden. Das ist die Grundkraft des hellenischen Wesens: in der Erkenntnis, daher zuvörderst in der Wissenschaft, aber in ihr als Erkenntnis, die göttliche Kraft zu ehren. Ihre Mythologie hätte sie nicht zu ihrer Philosophie führen können, wenn sie nicht in der Erkenntnis es gefühlt hätten, daß „Alles göttlich und menschlich Alles" sei.

Daher bildet das zehnte Buch der Nikomachischen Ethik einen Torso für sich, den Torso eines Kopfes, der nicht auf den Rumpf der vorangehenden neun Bücher paßt; der vielmehr mit dem zwölften Buche der Metaphysik übereinstimmt, insofern die „Glückseligkeit der Theorie" eigentlich nur Gottes ist, dem von den Menschen aber hierin nachgeahmt werden kann. Was diese Theorie Gottes bedeutet und leistet, das untersuchen wir jetzt nicht; wir beachten nur, daß das Streben nach Wahrheit der Erkenntnis, die Vergöttlichung dieses Zieles und Zweckes alles menschlichen Daseins es erklärbar macht, wie Maimuni und die anderen philosophischen Denker des damaligen Judentums dem Aristoteles anhängen konnten. Der Dogmatiker des Absoluten konnte ihnen in ihm nicht verdächtig werden; so wenig sie etwa gar einen solchen Schutzpatron in ihm suchten; ihnen erschien er vielmehr als ein „Frommer der Völker der Welt", und mehr als dies, als ein Heiliger der strengen, gewissenhaft die Wahrheit prüfenden Erkenntnis. Erkenntnis aber war die Losung dieses philosophischen Zeitalters. Und wie die Juden immer die Apostel ihres Glaubens bleiben, so war es die Rücksicht auf ihre Religion,

welche sie der Erkenntnis in die Arme trieb. Die Religion lag im Argen; sie klagen alle über den Verfall der Religion in ihren Tagen, und daß sie dem zu steuern die Philosophie herbeirufen. Die Verdächtigungen der Dunkelmänner und den Spott der Skeptiker weisen sie eifrig zurück in dem Bewußtsein, daß geholfen werden müsse, und daß nur die Philosophie helfen könne.

In diesem Urteil über den Wert der Erkenntnis ist Maimuni der Schüler und Anhänger des Aristoteles. Und es ist vornehmlich die intellektualistische Seite seines Dualismus, die er mit der ihm eigenen Strenge hervorhebt und durchführt. Der Sensualismus, welcher gleichsam die psychologische Einleitung zur Metaphysik des Aristoteles bildet, wird zwar von Saadja ab bei allen Vorgängern Maimunis anerkannt und ausgebildet; wie ihn die Araber überhaupt von dem Aphrodisienser Alexander übernommen hatten; und so fehlt diese anthropologische Einleitung auch in der Ethik Maimunis nicht. Jedoch ist dies nur allgemeines Zeitmoment, worin die innere Beziehung zu Aristoteles nicht besteht. Für Maimuni lehrt der echte Aristoteles, daß es absolute Prinzipien der Erkenntnis und ihnen zufolge eine Erkenntnis der Wissenschaft giebt.

Daher unterschätzte er die Gefahr, welche in der Herabsetzung der Ethik bei Aristoteles gelegen ist. Auch konnte er von seinem Standpunkte aus diese Gefahr leichter übersehen, weil er ja den Wert der Ethik in seiner Religion geborgen sah: wenn diese sich nur dem Grundgedanken der Erkenntnis anpassen ließe. Dann konnte es nicht weiter schaden, daß Aristoteles in seinem theoretischen Übereifer der Ethik den Erkenntniswert bestritt; wenn nur die Erkenntnis als das Ideal des Geistes auch für die Religion zum innersten Lebensprinzip gemacht werden kann, so ist die Ethik in der Religion als Erkenntnis gerettet; nur mit der Religion zugleich könnte sie alsdann fallen. Darin jedoch sah Maimuni freilich keine Gefahr für die Ethik, daß sie der Religion eingegliedert wurde. Hatte er doch die Religion selbst auf Erkenntnis gestellt. Von diesem Mittelpunkte aus sieht man, daß die Frage über das Allgemeinbekannte, als Charakter und Prinzip der Ethik, zurücktritt

gegen die Bedeutung der Erkenntnis für die Ethik, weil für die Religion.

Dieser sein Wahrheitseifer für die Erkenntnis ist der Grund seines Intellektualismus. Darum schätzt er den Intellekt, den alten griechischen Nus über alles, und stellt ihn dem Willen gleich. Denn die Selbständigkeit des Willens kommt erst später bei Crescas im Affekte zum Durchbruch; ohne den Affekt aber wird die Selbständigkeit des Willens nicht fraglich, sondern eher gesichert durch die Einheit mit dem Intellekt [1]).

Erkenntnis also ist Aufgabe und Ziel der Religion und mithin der Ethik nach Maimuni. Da entsteht nun die Frage nach dem Gegenstande, der alle diese Erkenntnis zusammenfaßt. Dieser Gegenstand ist Gott. Es ist ja nun aber der hauptsächliche Inhalt des ersten Buchs des Moreh, daß die Erkenntnis der Attribute Gottes unmöglich sei. Welchen Inhalt hat dann aber die Erkenntnis Gottes ohne die Erkenntnis seiner Attribute?

Diese Frage richtet sich nicht nur gegen die Terminologie und den ganzen methodologischen Apparat Maimunis, wie seiner Vorgänger und Nachfolger; sondern sie richtet sich eigentlich ebenso lebhaft noch heute an jede idealistische Begründung der Gottesidee. Wie will man Gott erkennen, und wie will und soll man ihn als Gegenstand erkennen, wenn man diesen Gegenstand der Attribute entkleidet, mittels deren die Erkenntnis den Gegenstand allein erreichen kann? Es handelt sich also in der Tat, so scheint es, um die Realität des Gegenstandes, des Wesens, der Substanz, oder innerhalb des Christentums, in dem die Mehrheit von Personen in der Einen Gottheit zum Problem wird, um die der Person Gottes bei dieser mittelalterlichen Frage der Attribute. Wie konnte Maimuni die Erkenntnis der Attribute bestreiten, und zugleich andererseits die Erkenntnis Gottes zum Grundsatz seiner Theologie und seiner Ethik machen?

Die Beantwortung dieser Frage wird uns Maimunis Begriff

1) Mit dieser Erwägung ist Joël zu ergänzen: „Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse", Beiträge zur Geschichte der Philosophie II, S. 71.

der Erkenntnis erhellen. Und die Attributenlehre selbst wird die Antwort erschließen.

Wie steht es denn eigentlich um die Bestreitung der Attribute? Sie können nicht in jedem Sinne abgelehnt werden; denn die Offenbarung selbst stellt solche Attribute auf. Darin aber gerade liegt die Lösung jener allgemeinen Schwierigkeit. Es giebt keine anderen Attribute, als welche die Offenbarung aufstellt; die Philosophie ist es, die hier als ohnmächtig erklärt wird. Wir werden sehen, daß Maimuni starke Gründe zur Seite standen, indem er hier Aristoteles ebenso nutzte, wie er ihn abtat. Welcher Art sind aber die Attribute, welche die Offenbarung aufrichtet? Es sind diejenigen, welche Gott nicht nach den Kategorien von Raum und Zeit, von Substanz und Kraft, von Zahl und Größe und Unendlichkeit darstellen; sondern welche allein und ausschließlich ihn als ein sittliches Wesen, als ein Wesen der Sittlichkeit bestimmen: nach den Worten der Schrift als barmherzig und gnädig, und groß an Liebe und Treue (2. M. 34, 6. 7). Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentrirt und einschränkt.

Die Substanz Gottes wäre das Wesen Gottes nicht nur nach der Terminologie, sondern nach dem ganzen Gedankengang der Aristotelischen Lehre. Diese Substanz Gottes ist nicht der Gegenstand der Gotteserkenntnis nach Maimuni; denn die Substanz ist nur durch ihre Attribute erkennbar, und die Erkenntnis der Attribute ist den Menschen versagt. Dieser Kritizismus ist der genaueste, fundamentalste und klarste Mittelpunkt von Maimunis Lehre. Aber nichtsdestoweniger behauptet und fordert er die Erkenntnis Gottes; wie er vermöge dieses seines Zentrums sie fordern kann; und er macht diese Forderung zu dem Grundsatz und Eckstein seiner Theologie und seiner Ethik; denn die Erkenntnis Gottes bedeutet ihm die Erkenntnis des Grundes, als des Vorbilds, man möchte sagen, und was das Musterbild betrifft, so dürfte man es mit vollem Rechte: als der Idee der Sittlichkeit.

Gottes Attribute sind „seine Wege"; und seine Wege sind die Richtungen seiner Handlungen. Seine Attribute sind daher „Attribute der Handlung" (תארי מעשה); und nicht des „Wesens", als der Substanz. Seine Handlungen aber sind nur dadurch Attribute, daß sie als Vorbilder dienen für die Handlungen der Menschen. Die Gotteserkenntnis bedeutet daher die Erkenntnis der Vorbilder, als der Vorschriften, als der Gesetze der menschlichen Handlung, vermöge deren diese zur sittlichen Handlung wird.

Man könnte einwerfen, daß sonach das Vorbild und die Vorschrift die Handlung zu einer sittlichen mache; daß also die Sittlichkeit nur eine Kopie und Nachahmung sei; nicht aber eine ureigene, freie, selbständige Handlung der Vernunft und des vernünftigen Willens. Dies wäre jedoch nur ein Einwurf der Polemik, der nicht in sachlicher Kritik entspringt. Maimuni würde antworten, zunächst was wir noch zu erörtern haben, daß er ja die Freiheit des Willens lehre. Und man dürfte nicht einwenden, daß diese Position vielleicht einen Widerspruch bedeute; denn das ganze Bedenken erledigt sich vielmehr durch den Grundbegriff der Erkenntnis.

Ich kann durchaus nicht als ein bloßer Nachahmer dem göttlichen Vorbilde folgen; nachahmen ist nicht erkennen. Die Forderung der Gotteserkenntnis wird zur Bedingung für das ethische Fundament Gottes. Es kann daher auch nur die Erkenntnis es sein, in welcher und durch welche der Mensch in Nachahmung Gottes, nämlich der Handlungen Gottes in seinen eigenen Handlungen zum sittlichen Wesen sich bilden kann. Ohne Erkenntnis keine Sittlichkeit und kein Gott.

Da nun aber Maimuni die Erkenntnis durch die Attributenlehre so klar und bestimmt zur ethischen Grundlage der Gotteslehre geläutert und gesichert hatte, so konnte er, was einzelne und selbst, wenn es so stände, alle sittlichen Gesetze betrifft, diese dem Terminus des Allgemeinbekannten ausliefern, da er ja sicher war, daß der Erkenntniswert der Ethik, sofern dieser auf ihrem Fundamente beruht, außer allem Zweifel bleiben mußte. Die Gotteserkenntnis begründet ihm den Erkenntniswert der Ethik.

Sicherlich hat Maimuni, wie die ganze außerhellenische Welt damals, wie in unseren Tagen, wie in aller Folgezeit dem griechischen Grundgedanken, den auch Aristoteles vertritt, historisch, wie persönlich, diese theoretische Einsicht zu verdanken; wo das Gewissen für die Wahrheit an dem enthusiastischen Verständnis der Wissenschaft geweckt und geschärft ist, da ist die ewige Nachblüte des Hellenismus unverkennbar. Und das ganze weite und universelle wissenschaftliche Leben und Wirken Maimunis legt ein großes Zeugnis ab für diesen seinen weltgeschichtlichen Anteil an der Arbeit der Wissenschaft. Dennoch ist es unsachlich und äußerlich, seinen Intellektualismus in Theologie und Ethik platterdings von Aristoteles abzuleiten. Man müßte alsdann auch seinen Gott als den des Aristoteles erkennen wollen. Da jedoch Gott, der Gott der Propheten ebenso, wie Mathematik und Logik und Metaphysik, Gegenstand der Erkenntnis bei ihm wird, dieser Gott aber nicht mehr der Gott des Aristoteles ist, so muß auch der Begriff der Erkenntnis Gottes ein anderer sein als der Begriff der metaphysischen Erkenntnis Gottes bei Aristoteles.

IV.

Das Problem der sogenannten negativen Attribute erfordert auch in unserm Zusammenhange eine eingehendere Betrachtung, weil dadurch die Bedeutung der Gottesidee für die Ethik und nur für die Ethik sich bei Maimuni klar stellen läßt. Auch erscheint erst aus diesem Gesichtspunkte die gesamte Philosophie Maimunis einheitlich, wie auch die Disposition des Moreh erst aus der Klarstellung dieses Problems durchsichtig wird. Seine gesamte Philosophie scheidet sich damit von der Scholastik, sofern diese die Technik der Begriffe auch um dieser Technik selbst willen künstlich durchführt. Bei Maimuni dagegen ist trotz aller schulmäßigen Gründlichkeit der Dialektik die aktuelle, lebendige Bedeutung der Begriffe immer sein Augenmerk. Diese Aktualität aber liegt in der Ethik, und auf dieser Innerlichkeit beruht das unerschöpflich Individuelle seines Geistes und seines Werkes.

Da es sich nun bei den sogenannten negativen Attributen um die Gottesidee handelt, so steht das ganze Problem von Religion und Sittlichkeit in Frage. Und dieses würde sich

an diesem klassischen Zentrum der jüdischen Religionsphilosophie klar und sicher lösen lassen, wenn es sich schärfer und unzweifelhafter herausstellen ließe, daß nicht lediglich scholastische Subtilität, noch auch nur das theologische Interesse für die Reinhaltung der Einheit Gottes die Motive waren bei seinem Kampfe gegen die positiven Attribute, sondern daß vornehmlich und unmittelbar der klare Rationalismus seiner Ethik ihn dabei leitete. Für ihn giebt es eben keine doppelte Wahrheit: was für die Religion gelten soll, das muß eo ipso für die Ethik gelten.

Freilich muß er sich, als Dogmatiker des Rabbinismus, eine gewaltige Interpretationsmauer aufschichten, um sich von dem Meer von Ausnahmen nicht überschwemmen zu lassen, welche innerhalb dieser Eindämmung entstanden. Aber auch wir selbst, die wir ihn und seine einzigartige historische Wirkung zu begreifen haben, dürfen uns von seinen Ausnahmen, sofern wir sie als solche erachten, nicht beirren lassen, sondern haben an diesem zentralen Punkte nicht sowohl sein Verhältnis zum Rabbinismus als vielmehr das zum Prophetismus zum Leitgedanken des historischen Verständnisses zu machen. Denn bei dem Gottesgedanken handelt es sich um den Ursprung des israelitischen Monotheismus, also um die Propheten, und nicht um den Talmud; wenngleich freilich Maimuni mit Glück bestrebt ist, auch an diesem innerlichsten Punkte auf die Haggada des Talmud sich zu berufen. Auch in dieser ist es die Ethik, welche das Problem des Gesetzes, weil der Lehre bildet.

Es kann doch wohl aber nicht in Abrede gestellt werden, daß der Eifer für die negativen Attribute aus dem Gesichtspunkte des absoluten Gottesglaubens etwas sehr Verdächtiges und Bedrückendes hat. Der positiven Offenbarung soll man nur mit Rücksicht auf ihre Begründung in der Vernunft vertrauen dürfen; der Vernunfterkenntnis aber werden die positiven Begriffe entzogen: welches Fundament bleibt da für die Gotteserkenntnis übrig, wenn sie durchaus nur mit negativen Attributen arbeiten darf? Scheint es nicht, als ob ein latenter Zug der Abneigung und des Mißtrauens gegen das Fundament der Gottesidee, gegen ihren Erkenntniswert als Grundgedanken in dieser ganzen Argu-

mentation obwaltete, über den Maimuni selbst sich nicht klar geworden zu sein braucht, der aber um so deutlicher und empfindlicher die Gegnerschaft der unphilosophischen Glaubenswelt erklärbar macht?

Andrerseits läßt sich von hier aus auch der Einfluß besser begreifen, den Maimuni nicht allein auf die Scholastik, sondern auf die Frührenaissance und insbesondere auf den großen Nicolaus Cusanus geübt hat. Indessen zeigt sich auch hier die Gefahr dieses Rationalismus für die jüdische Religion. Cusa darf mit den Zweideutigkeiten des Pantheismus kühn und sinnvoll spielen: kann er damit doch eben auch das Mysterium der Trinität umwinden. Maimuni dagegen hütet sich vor der Schlange des Pantheismus, obwohl er dem Zauber des Neuplatonismus keineswegs abhold ist.

Endlich läßt sich von hier aus auch schärfer und innerlicher das Verhältnis Spinozas zu Maimuni erfassen. Jemehr Spinoza gegen alle Determination seiner göttlichen Substanz sich ereifert, desto bedenklicher wird hiergegen die positive, absolute Erkenntnis Gottes. Und desto mehr scheint die Schale für das Gewicht Maimunis sich zu heben. Denn die göttliche Substanz Spinozas bedeutet nicht ausschließlich, oder auch nur vorwiegend den Gott der Sittlichkeit, sondern schlechthin den Gott der Natur; deus sive natura.

Bedenken wir aber allem diesem gegenüber, wie Plato seine Idee des Guten scheinbar auch negativ formulirt hat als die Ungrundlegung (*τὸ ἀνυπόθετον*), gewöhnlich unrichtig und untriftig als das Unbedingte, das Absolute, übersetzt (oben S. 67 f.). Wie wäre es, wenn auch Maimuni die negativen Attribute gar nicht als rein negative gedacht hätte, sondern vielmehr in Verbindung mit dem unendlichen Urteil, welches höchstens den Schein der Negation an sich trägt, sofern es mit einer Negationspartikel formulirt wird?

Hier ist Aristoteles durchaus ein schlechter logischer Führer schon des Altertums geworden, und so auch des Mittelalters und der Neuzeit geblieben; denn er hat die beiden Negationspartikeln *οὐ* und *μὴ* gleichgesetzt, während Plato einen scharfen Unterschied von denselben ausprägte, und zu fruchtbarer und lichtvoller

Ausführung brachte. Maimuni hat zwar den Sophistes und den Parmenides Platons nicht gelesen, wahrscheinlich aber den Timaeus; und auch in diesem ist die Bedeutung des unendlichen Urteils für die andere Art der Negation, welche indessen nur scheinbar eine solche ist, mächtig und durchsichtig genug erhalten. Maimuni konnte also bei Platon, wie ohnehin auch bei dem Neuplatonismus Anlaß und Anhalt für den Gedanken finden, der ihm aus seiner Grundtendenz heraus entstehen und sich behaupten mußte: nicht Negation, sondern vielmehr durch eine scheinbare Negation echte und feste Position für Gott.

Was zunächst gegen die Vorzüglichkeit der positiven Attribute spricht, das ist schon ihr formaler Zusammenhang mit den negativen. Wo positive Attribute möglich sind, da müssen es auch die negativen in jedem Sinne sein. Wo Vollkommenheiten ausgesagt werden können, da sind auch die Unvollkommenheiten methodisch nicht ausgeschlossen. Diesem allgemeinen logischen Schicksal der Urteile sollte der Gottesbegriff entrückt werden.

Daher wendet sich Maimuni gegen die essentiellen Attribute: weil sie die Zweideutigkeit der Definition in sich enthalten, insofern diese genus und differentia specifica erfordert. Eine solche auf dem Zusammenhang von Genus und Species beruhende Differenz darf es zwischen Gott und allem Seienden nicht göttlicher Art nicht geben. „Nach der Ansicht derjenigen, welche essentielle Attribute (תארים עצמיים) zulassen, würde folgen, daß, wie Gottes Essenz nicht vergleichbar ist anderen Wesen, ebensowenig auch die essentiellen Attribute den Attributen der anderen Wesen, und daß Eine Definition sie nicht umfassen könne (ולא יקבצם גדר אחד). Dies ist aber nicht ihre Meinung, sondern sie umfassen sie in Einer Definition, und nehmen dennoch keine Vergleichbarkeit zwischen ihnen an“[1]). Da nun also die Unvergleichbarkeit zugleich die Definition und ebenso die essentiellen Attribute ausschließt, so ist der Begriff des Seins von Gott unvergleichbar mit dem des natürlichen Seins: nicht allein in

1) Moreh I, c. 55. Munk I, p. 225.

bezug auf die Essenz, sondern ebensosehr mit Bezug auf die Existenz. „Gott ist notwendige Existenz. Seine Existenz ist seine wahrhafte Essenz. Seine Essenz ist seine Existenz“[1]). Wenn demnach die Existenz nur als Homonymie vom Menschen auf Gott, von Gott auf den Menschen übertragen werden kann, so wird dadurch als Attribut die Existenz für Gott hinfällig. Hierauf bezieht sich die Kontroverse über die Ansicht Maimunis in betreff der Existenz, ob sie als essentielles Attribut gelten könne, während sie für das natürliche Sein als Accidens gelte[2]).

Daher dringt Maimuni überhaupt immer nur auf Attribute in schroffer Unterscheidung derselben von der Essenz. Auch die Einheit ist nicht Essenz. „Es wäre falsch, Gott das Accidens der Einheit beizulegen; das heißt, die Einheit ist nicht eine zur Essenz hinzugefügte Sache, sondern er ist einzig, aber nicht durch die Einheit“[3]). Somit wird der beste Sinn der positiven Attribute hinfällig, weil der beste Sinn des positiven Urteils überhaupt entwertet wird.

Wenn nun aber Maimuni die Erkenntnis Gottes zum Grundsatze und zur Grundlage seines ganzen Systems machte, so kann die Restriktion derselben auf die negativen Attribute doch ganz unzweifelhaft nur den Sinn haben: die wahrhafte Gotteserkenntnis durch dieselben besser oder allein zu begründen und zu sichern.

In der Aristotelischen Logik lag ihm immerhin die Anleitung dazu vor, insofern sie Negation und Privation unterscheidet (*ἀπόφασις* und *στέρησις*). Die Privation jedoch ist erstlich zweideutig; nach ihr kann man sagen: die Wand sieht nicht; oder genauer: die Wand ist ein Nichtsehendes. Aristoteles bezeichnet dieses Nichtseiende als ein *οὐκ ὄν*, nicht als *μὴ ὄν*; oder als ein Unbestimmtes (*ἀόριστον ὄνομα*). Die Privation muß daher auf diejenigen Beziehungen eingeschränkt werden, welche den Mangel

---

1) ib. c. 57. Munk p. 232. אמרנו עליו יתעלה שהוא מחויב המציאות תהיה מציאותו עצמו ואמיתתו ועצמו מציאותו.

2) vgl. hierzu außer Munk z. St. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 422f.

3) ib. c. 57. Munk p. 234 כן הוא מן חשקר עליו מקרה האחדות ר"ל כי אין האחדות ענייין נוסף על עצמו אבל הוא אחד לא באחדות.

nicht als eine Beraubung, sondern welche das Fehlen des fraglichen Prädikates als begründet erscheinen lassen. So findet hier zwar ein Vermissen statt, aber kein Entbehren, sondern vielmehr eine das Fehlen bestätigende Abwehr. Wo nun aber eine solche möglich wird, da ist zugleich die Gefahr der Relation für Gott gegeben. Und je näher die Relation heranrückt, desto bedenklicher und zweideutiger wird die Wohltat der Privation.

Gott muß doch Erkenntnis, also Vernunft, also Seele haben; also auch Leben. So wird er vergleichbar mit dem Lebewesen überhaupt und zum mindesten mit dem Menschen, der die Seele der Vernunft hat. Also könnte er auch Willen haben, und alsdann auch Leidenschaft, oder wenigstens Affekt. Man sieht, wie unumgänglich das Beneficium der Privation sich einstellt. Gott darf nicht neidisch, nicht zornig, nicht hassend, nich rachgierig sein; die Affekte allesamt müssen ihm gegenüber in das logische Verhältnis der Privation treten. Bei ihnen handelt es sich nicht um die Zusammenstellung von Unvergleichbarem, wie bei dem Satze: die Wand sieht nicht. Darin spricht sich vielmehr in logisch berechtigter Weise die echte Negation aus, und in ihr der Widerspruch. Der Polytheismus dagegen und nicht minder auch der Pantheismus bringen Gott mit allen Modifikationen des menschlichen Bewußtseins in Verhältnis, sei es nun zum Konflikt oder im Einklang.

Daher geht Maimuni in der Vermeidung der Privation soweit, daß er sogar das Leben für Gott ablehnt. Leben ist ihm bei Gott nur gleichbedeutend mit Erkenntnis[1]). Und Erkenntnis ist Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein[2]). Hier hat ihm der Gott des Aristoteles eine formale Hilfe geboten: der denkt sich selbst; aber indem er sich selbst denkt, darf er für Maimuni nicht nur sich selbst denken. Dieses Selbstgenügen, welches die Menschenwelt ausschließt, eignet dem Gotte des Aristoteles; es wird zum Unsinn beim Gotte des Judentums. Dieser muß die Menschen denken, indem er sich selbst denkt; aber freilich

1) Moreh I, c. 53. Munk p. 213 f. חחכמח והחיים ענין אחד.

2) ib. cf. c. 42, 5 f. vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 400 in bezug auf die Kritik Abravanels כל משיג עצמו חי וחכם בענין אחד.

muß er sie aus sich selbst heraus denken, nicht etwa aus dem Wesen der Menschen heraus.

So wird es auch von hier aus verständlich, daß Maimuni den Willen gleichsetzt mit der Erkenntnis. Was bedeutet der Wille, sofern er von der Erkenntnis unterschieden wird? Offenbar dies, daß er seinen Inhalt und Gegenstand durch sich selbst erst hervorbringt. Dadurch entsteht aber eine Differenz in dem Inhalte der Erkenntnis. Diese muß sich jetzt notwendigerweise auf Dinge beziehen, die noch nicht sind, während sie doch in der Selbsterkenntnis Gottes, die unbegrenzt ist, enthalten sein müssen. Es entsteht daher eine Differenz nicht nur in dem Inhalt der Erkenntnis, sondern auch in dem Begriffe der Erkenntnis, als der Selbsterkenntnis.

Man sieht auch von hier aus, daß der Begriff der Schöpfung Maimuni anstößig erscheinen mußte: die Schöpfung macht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch transeunt, während es immanent sein muß. Die Erkenntnis begründet diese Immanenz; der Wille bedroht sie; und die Schöpfung scheint die Drohung auszuführen. „Macht und Wille sind nicht in dem Schöpfer mit Rücksicht auf sein Wesen, denn er hat nicht Macht über sich selbst, nicht Wille auf sich selbst, was Niemand imaginiren kann, sondern diese Attribute lassen sich nur denken mit Rücksicht auf die gegenseitigen Verhältnisse zwischen Gott dem Erhabenen und seinen Geschöpfen“[1]).

Bei der Schöpfung, bei dem Willen überhaupt entsteht die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Möglichkeit aber bedeutet hier nicht etwa die widerspruchsfreie Denkbarkeit; diese ist schon in der Essenz, in der Erkenntnis vielmehr geborgen. Der Denkbarkeit gegenüber tritt für sie der Begriff der Zeit in Wirksamkeit: möglich ist, was noch nicht wirklich ist. So treten Privation und Möglichkeit zusammen. Es entsteht damit aber eine neue Belastung der Privation. Jede

---

2) ib. וכן בלי ספק היכולת והרצון אין כל אחד נמצא לבורא בבחינת עצמו שהוא לא יוכל עצמו ולא יתואר ברצותו עצמו וזה מה שלא יציירהו אדם אבל אלו התאריים אמנם יחשבום בבחינת יחסים מתחלפים בין חשם יחעלה ובין ברואיו.

Beziehung auf das Mögliche muß von Gott ferngehalten werden; daher auch der Wille.

Es ergiebt sich aus allen diesen Erwägungen, daß die negativen Attribute, welche Maimuni in Anspruch nehmen kann, zur Voraussetzung und Vorbedingung die privativen Attribute haben müssen, sofern sie für Gott denkbar werden können. Anstatt also zu sagen, Maimuni vertrete die Lehre von den negativen Attributen, müßte man sagen, daß er nur solche negative Attribute zuläßt, welche die Negation eines privativen Attributs enthalten. Es ist keineswegs die docta ignorantia allein, welche er vertritt; und es ist auch nicht allein das Nichtwissen von Gottes Wesen, auf das es ihm im letzten Grunde ankäme; sondern die Vermehrung der Negationen soll ihm zur Vermehrung der echten, fruchtbaren, das will sagen, der ethischen Erkenntnis von Gott verhelfen. Diese wird durch die gewöhnlichen Privationen, wie durch die positiven Superlative verhindert und gehemmt; nicht sowohl durch die pantheistisch ausdrücklich ausgesprochenen, sondern durch die latenten, die gar nicht in der äußeren Form der Negation sich darzustellen brauchen: in dem Willen allein liegt eine Quelle solcher Privationen. Die Analogie mit dem Bewußtsein, die doch so schwer umgangen werden kann, scheint die Gefahr der Privationen zu einer schier unüberwindlichen zu machen. Daher mußte Maimuni hier den Hebel ansetzen.

Es wird so auch verständlich, worin sich die Kritik der positiven Attribute bei Maimuni von der seiner Vorgänger unterscheidet. Sie alle verfolgen ja den schon vom Neuplatonismus gewiesenen Weg, für die negativen Attribute einzutreten[6]). Maimuni aber wird schärfer und durchgreifender in dieser Abwehr; er führt sie durch auf die Gefahr des Verdachtes hin, als ob er die Gotteserkenntnis aufheben und inhaltsleer machen möchte. Warum tut er dies, und warum muß er es tun? Wir kennen den Schwerpunkt seines Denkens: er liegt in der Ethik. Daher muß er für den Inhalt in der Erkenntnis Gottes alles negiren, was auf Grund der Privation, der sachlichen, wenn auch

1) vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 481 ff.

nicht der formell ausdrücklichen, mit Gott vergleichbar werden und in Verhältnis treten könnte.

Man denke nur immer an den Pantheismus, für den eben es der Gipfel der Erkenntnis ist, alles Natürliche in Gott und somit gleich Gott zu setzen. Für Maimuni dagegen besteht für Gott nur die Relation mit der Sittlichkeit. Daher sind die für ihn zulässigen Attribute nur die „Attribute der Handlung". Die Eigenschaften (Middoth) sind die Wege Gottes[1]).

Wenn nun aber dieser von Maimuni ausgesprochene Sinn der Middoth-Attribute der ist, daß sie dem Menschen als Vorbilder seiner Handlungen dienen, so müssen diejenigen Privationen negirt werden, welche im Wollen und Handeln der Menschen, wie z. B. in den Affekten, einen Konflikt mit der Sittlichkeit, oder auch nur eine Kollision mit ihr bilden. Nicht darf man sagen, weil zum Willen der Affekt gehört, so sei auch in Gott der Affekt, sondern umgekehrt: wie der Affekt dem Willen anhängt, so muß man besser den Willen bei Gott verneinen, oder ihn in Erkenntnis aufheben. Die Negation der Privationen, das ist die wahrhafte Durchführung der Einheit Gottes; die Ausschließung aller Relativität von seinem Wesen.

Die negativen Attribute sind nunmehr genauer bestimmt; haben sie indessen den ihnen anhaftenden Schein der Negativität

---

1) „Es ist klar, daß die Wege, deren Erkenntnis Mose von Gott verlangte, und die dieser ihm kundtat, die Handlungen sind, die von Gott ausgehen. Die Weisen nennen sie Middoth, und bezeichnen dreizehn Middoth. Dieses Wort bezieht sich in ihrem Sprachgebrauche auf die sittlichen Eigenschaften des Menschen, wie neun Middoth bei denen, welche das Lehrhaus besuchen, vier Middoth bei denen, welche Almosen geben, und so öfters. Der Sinn ist nicht, daß Gott diese moralischen Eigenschaften besäße, aber er bringt Wirkungen hervor, welche denen gleichen, die von uns aus moralischen Eigenschaften hervorgehen, das will sagen, von seelischen Dispositionen, nicht daß Gott solche seelischen Dispositionen hätte . . . Es ist also klar, daß die Wege und die Eigenschaften dasselbe sind" (הנה כבר התבאר כי הדרכים אשר ביקש ידיעתם והודיעו אותם הם הם הפעולות הבאות ממנו יתצלה והחכמים יקראום מדות ויאמרו שלש עשרה מדות וזה השם נופל בשמושם על מדות האדם. ארבע מדות בהולכי לבית המדרש ארבע מדות בנותני צדקה וזה הרבה. והענין הנה אינו שהוא בעל מדות אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ממדות ר"ל מתכונות נפשיות. לא שהוא יתצלה בעל תכונות נפשיות . . . הנה כבר התבאר לך כי הדרכים והמדות אחד הם) Moreh I, c. 54. Munk p. 218 f.

nun auch wirklich gänzlich verloren? Diese Frage hängt mit einem andern gewichtigen Bedenken zusammen.

Wir haben gesehen, zu welchen Konsequenzen Maimuni sich herbeilassen mußte, um seine These durchzuführen: er mußte den Willen Gottes in Erkenntnis aufheben. Man kann hieraus zu der Erwägung geführt werden, welche den ganzen Kampf gegen die Privationen als einen solchen auf Leben und Tod nicht nur der Religion, sondern auch ihrer Identität mit der Ethik erscheinen lassen dürfte. Denn wenn anders Gott nur der Gott der Sittlichkeit ist, so kann doch die Relation zu den Menschen nicht prinzipiell außerhalb seines Begriffes liegen. Mithin muß die Negation der Privationen eine nähere Bestimmung erfahren, durch welche erst ihr selbständiger logischer Sinn an den Tag tritt.

Wir kommen hier an einen Punkt, an dem ich einem Grundgedanken meiner eigenen systematischen Logik nachgehe. Damit ist ausgesprochen, daß die Unbefangenheit der Erörterung, die Objektivität der historischen Beleuchtung auf eine harte Probe gestellt wird. Indessen dürfen der Leser, wie der Autor sich zunächst damit beruhigen, daß alle Geschichte der Philosophie mit dieser Gefahr eines selbständigen Interesses der Spekulation und daher unausweichlich mit der der Bevorzugung eines einzelnen Problems behaftet ist, oder, wie man vielleicht sagen darf, behaftet sein sollte. Es giebt nur Ein Mittel dagegen, das ist die gründliche Untersuchung der literarischen Quellen, und die genaue Unterscheidung der Hypothese von der Tatsache.

Wenn Gott der Gott der Sittlichkeit ist, so muß ihm die Relation auf die Menschen einwohnen. Das ist ja der Sinn der Substanz, also auch der göttlichen, daß sie die Grundlage zu den Relationen bildet. Wenn daher die Privationen, welche die Vergleichbarkeit von Mensch und Gott zur Voraussetzung haben, negirt werden sollen, so muß durch diese Attribute keineswegs alle Beziehung zwischen Gott und Mensch aufgehoben, sondern umgekehrt vielmehr für die echten, die notwendigen Beziehungen die erforderliche Grundlage geschaffen werden. Darin besteht der Vorzug dieser Attribute vor den positiven. Wenn ich sage, Gott ist weise, so kann ich damit nur sein Wesen bestimmen

wollen. Das Problem der Gotteserkenntnis darf jedoch nicht das Wesen Gottes sein, sondern seine Bedeutung als sittliches Vorbild. Sage ich dagegen, Gott ist nicht unwissend, so geht das Urteil auf seinen Grund, auf den Ursprung dieses Attributes zurück, und ich sage somit Selbstbewußtsein und Vorsehung von Gott aus. Damit aber gebe ich der Erkenntnis Gottes den vollen Weltinhalt.

Mithin sind diese Attribute positiver, weil fruchtbarer als die positiven. Sage ich von Gott, er ist nicht unmächtig, „so bedeutet dies, daß seine Existenz hinreichend ist, um andere Dinge, als er selbst ist, entstehen zu lassen." So ist das Attribut „nicht unmächtig" der Ursprung für die anderen Wesen außer Gott, während das Attribut der Allmacht zu einer solchen Bedeutung ganz unvermögend ist.

Sage ich ferner, Gott ist nicht unbesonnen, noch nachlässig, so bedeutet dies, „daß alle diese Wesen einer bestimmten Ordnung und Führung folgen; daß sie nicht verlassen und dem Zufall übergeben sind"[1]). Es schließt mithin das scheinbar negative, scheinbar nur eine Frivolität abwehrende Attribut die Führung, die Vorsehung ein, während der Wille diese transitive Beziehung nicht in sich einschließt.

Daher faßt Maimuni auch die Identität von Essenz und Existenz so, daß „es ihm keineswegs genügt, allein für sich selbst zu existiren, sondern, daß zahlreiche Existenzen von ihm emaniren. Und diese Emanation ist nicht wie die Wärme aus dem Feuer, noch wie die des Lichtes aus der Sonne, sondern diese Emanation zieht nach sich beständig den Bestand, die Erhaltung und die Ordnung durch eine Vorsehung"[2]). Die Essenz Gottes bedeutet mithin nicht lediglich sein Wesen; und

---

1) ואמרנו בו מפני אלו הענינים שהוא יכול וחכם ורוצה ,וחכונה באלו החאריס שאין לואה .. שמציאותו יש בה דר להמצאת דבריס אחריס זולתו. וענין אמרנו ולא סכל שהוא משיג כלומר חי ,כי כל משיג חי וענין אמרנו לא נבחל ולא עוזב כי כל אלה הנמצאות הולכות על סדר וחנהגה לא נעזבות וחוזה באשר יקרה ib. c. 58. Munk p. 244.

2) שזה חנמצא אין מציאותו אשר הוא עצמו מספקת לו שחיה נמצא בלבד אבל שופעת מאתו מציאות רבות . . . אבל חשפע ימשך להם חמיד עמידה וקיום וסדור בהנהגה מתוקנת Moreh I, c. 58. Munk I, p. 243.

insofern sie mit der Existenz gleichgesetzt wird, so bezieht sich diese nicht lediglich auf die Existenz Gottes, sondern auf die Emanation der anderen Wesen, und auf die Vorsehung für sie.

Daher ist dies auch der Sinn der Einzigkeit Gottes: daß nicht mehrere seines Gleichen sind, das bedeutet im letzten Grunde, daß es nur Einen sittlichen Grund und Ursprung der sittlichen Welt giebt.

Indem die Emanation von der Ausstrahlung unterschieden wird, so tritt in den Begriff der Existenz das Moment der Handlung ein, und somit wird das Attribut der Existenz Gottes zu einem Attribut der Handlung. Maimuni stellt selbst die beiden Termini Negation und Privation zusammen. Bei den Attributen in den Büchern der Propheten habe man zu beachten, „daß es Attribute der Handlung sind, oder daß sie anzeigen die Negation ihrer Privationen“[1]). Hier sind beide Momente, auf die es ankommt, ausdrücklich angegeben: die Bezeichnung des Negativen als der Negation ihres Privativs, mithin im Sinne des unendlichen Urteils als des Urteils des Ursprungs. Zugleich aber ist die Gleichstellung dieser so bestimmten Attribute mit den Attributen der Handlung festgestellt.

Nunmehr können wir das historische Verhältnis Maimunis in der Attributenlehre zu seinen Vorgängern der Eigenart Maimunis gemäß würdigen. Sachlich ist er mit ihnen allen verbunden in der Tendenz: alle Körperlichkeit und allen Anthropomorphismus von dem reinen jüdischen Monotheismus abzuwehren. Und damit hängt ferner seine sachliche Grundtendenz zusammen: die gesamte Religion Israels in Ethik zu begründen und, soweit es ihm irgendwie durchführbar wird, in Ethik aufzulösen.

Aber auch in der methodischen Kraft der philosophischen Spekulation überragt er sonach alle seine Vorgänger. Sein Kampf geht gegen den Materialismus in allen seinen Folgerungen und Rudimenten. Sein Sieg ist daher ein Sieg des Idealismus.

---

1) אמנם שאר מה שבא בספרי הנביאים יקרא בעבור עליו אבל יאמינו בו מה שבבר בארנו שהם תארי פעולותיו או לחורות על שלילת העדרים More I 59 s. f. Munk I, 258.

Schon aus diesem seinem methodischen Zentrum könnte er nicht schlechthin als Aristoteliker faßbar werden.

Indessen auch als Schriftsteller stellt sich so seine Individualität dar. Die Vorgänger sind doch mehr oder weniger Eklektiker. Daher bleibt auch die These der negativen Attribute bei ihnen noch immer im Niveau des Formalismus. Mit Maimuni erst wird der lebendige Ernst der Sache in die Augen springend; die Fernsicht der Konsequenzen eröffnet sich; daher wird erst jetzt die Polemik der Gegner, der unreifen Gläubigen heftig. Maimuni aber wächst dabei immer mehr zum Klassiker empor: der eben dadurch charakterisirt ist, daß er das Eklektische ausscheidet, das Formale beseelt und in den realen Konsequenzen lebendig macht, und dadurch das Problem zur Lösung oder seine Behandlung zur Reife bringt.

V.

Die Konsequenz seiner Attributenlehre ist, daß Maimuni die Differenz zwischen Intellekt und Willen ablehnt. Der Wille ist die Macht (יכולת), in welcher der Trieb mit der Vernunft sich verbindet. Der Trieb ist noch nicht zum Affekt ausgewachsen, und beansprucht noch nicht eine selbständige Potenz zu sein der Vernunft gegenüber. Daher kann Maimuni die Freiheit des Willens lehren, und zwar nicht in dem lediglich psychologischen, ja anthropologischen Sinne, in welchem Aristoteles auch den Kindern und den Tieren die Freiheit zugesteht, ihren ethischen Begriff aber damit aufhebt. Maimuni gerade fordert den Vorsatz für die Freiheit, den Aristoteles fallen läßt. Und Maimuni läßt keinen Widerspruch gelten zwischen der Freiheit des Menschen und der Allmacht, noch der Allwissenheit Gottes. Es müßte sonst ein Widerspruch bestehen zwischen der Vernunft des Menschen und derjenigen Gottes; aber gerade dieser Widerspruch wird durch den Begriff der Vernunft aufgehoben. Man darf vielleicht sagen, der Begriff der Vernunft bedeute im letzten Grunde nichts anderes für Maimuni als die Herstellung des ethischen Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es giebt Eine Vernunft, daher giebt es Erkenntnis Gottes für den Menschen.

Maimuni eignet sich den Satz Ibn Esras an, den man den Folgesatz zum „Höre Israel" nennen möchte: „der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft"[1]).

Die Einheit von Erkenntnis und Willen führt zu der grundsätzlichen Identität, welche Maimuni feststellt zwischen Erkenntnis und Liebe. Er ist nicht der Erste, der diesen Gedanken aufstellt; nicht der Erste auch, der ihn ausprägt. Der Gedanke findet sich bei allen Philosophen des Judentums; besonders aber ist Bachja durch die tiefsinnige Verbindung dieses Prinzips mit dem Prinzip der Einheit von bleibender Bedeutung. Das ganze rabbinische Schrifttum atmet diesen Gedanken der Liebe. Und er bildet schon in der Bibel das unterscheidende Moment für den monotheistischen Gottesbegriff.

Es ist eine sehr schwierige Frage, wie der Begriff Liebe mit dem Begriffe Gottes verbunden werden konnte. Die griechischen Götter werden verehrt, aber Liebe ist nicht der technische Begriff des griechischen Gottesdienstes. Man weiß aber, daß die Entfernung alles Erotischen vom Gottesdienste die erste Sorge der Propheten sein mußte. Es besteht für sie schon sprachlich eine Verbindung der Worte Erkennen und Lieben. Und wenngleich so das Erkennen sinnliche Bedeutung annimmt, so kann diese doch nicht überwiegend bleiben, sondern nur als Metapher mitschwingen; andererseits aber wird das Lieben durch diese Verbindung vergeistigt und versittlicht. So entsteht die Menschenliebe aus der Gottesliebe: die Liebe des Nächsten, des Fremdlings, also des Menschen. Und die Menschenliebe strahlt zurück in die Gottesliebe; denn Gott ist das Vorbild des Menschen. Gott lieben heißt die Sittlichkeit pflegen, welche das Wesen Gottes ausmacht.

Diese Konsequenz, diese Identität hat Maimuni mit der schärfsten Prägnanz, mit dem hingebendsten Eifer, mit klassischer Klarheit vollzogen und für seine ganze Theologie und Ethik fruchtbar gemacht. Gottes Erkenntnis ist Gottesliebe, und Gottesliebe ist Gotteserkenntnis, das sind die beiden Richtungen

1) המלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו; vgl. Moreh III, Kap. 52: השכל .. הוא הדבוק אשר בינינו ובין השי'.

desselben Grundgedankens, durch den Maimuni der ewige Lehrer Israels geworden ist. Gottesliebe wie Gotteserkenntnis aber ist Liebe und Erkenntnis der Sittlichkeit; denn Sittlichkeit ist das erkennbare Wesen Gottes. Keine Liebe Gottes, die nicht an sich Erkenntnis Gottes, also Erkenntnis der Sittlichkeit wäre. Und keine Erkenntnis Gottes etwa als Anhang zur Metaphysik, als Erkenntnis des Urhebers der Sphärenbewegung; keine Erkenntnis dieser metaphysischen Substanz Gottes, sondern allein die seines ethischen Wesens; mithin Erkenntnis als Liebe. Man sieht, Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles; obwohl er wahrscheinlich nur den Timaeus gekannt hat.

Der Moreh schließt charakteristischer Weise mit dieser Einschärfung der Pflicht der Erkenntnis. Er beruft sich dafür auf Jeremia (9, 22. 23): daß die Erkenntnis Gottes den einzigen Ruhm des Menschen bilden dürfe; und diese Erkenntnis sei als Weisheit (חכמה) ausgezeichnet. Auch die Gesetze werden dabei zu „Kostbarkeiten" herabgesetzt, die der Erkenntnis nicht gleichkommen [1]). Grundlegend ist die Unterscheidung der Thora von der Weisheit (חכמה). Es ist eine bedeutungsvolle Haggada, auf die er sich hier berufen kann: „Wenn der Mensch vor dem Gericht erscheint, so fragt man ihn zuerst: Hast du Zeiten für die Thora bestimmt, hast du der Weisheit dich gewidmet, hast du die Herleitung einer Sache aus einer anderen eingesehen? Hier ist es deutlich, daß die Erkenntnis der Thora den Rabbinen eine Art ist, und die Weisheit eine andere Art, und daß diese zu bewahrheiten hat die Lehre der Thora durch die wahrhafte Spekulation" [והוא לאמת דעות התורה בעיון האמיתי] (Kap. 54).

Diese Identität von Erkenntnis und Liebe hat zu der wichtigen Unterscheidung zwischen Liebe und Furcht geführt. Wie die Liebe, so ist auch die Furcht ein Grundwort des Gottesdienstes. In ihr hängt der Monotheismus mit dem Polytheismus deutlich zusammen. Und auch der letztere bleibt nicht bei der Furcht stehen, sondern entwickelt sie zu schamhafter Ehrfurcht

1) Auch D. Rosin hat in seiner „Ethik des Maimonides" 1876 den Unterschied der Gotteserkenntnis von dem Gottesglauben hervorgehoben (S. 103).

(αἰδώς). Daß die biblische Gottesfurcht nicht die Furcht des Schreckens, sondern die der dankbaren Hingabe ist, läßt sich an dem Satz erkennen: „den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm anhangen" (תירא ובו תדבק). Also fürchten und anhangen; während die natürliche Wirkung der Furcht die Abstoßung und die Zurückhaltung ist. Und so haben die jüdischen Philosophen auf Grund des Talmud Ehrfurcht und Liebe verbunden als „Furcht der Liebe" (יראה של אהבה). Auch hier ist Bachja mit seiner Gemütstiefe Maimuni vorangegangen; aber Maimuni hat ihn doch übertroffen.

Wir haben die Tat Ibn Dauds hervorgehoben, daß er die Teile der Thora unterschieden hat. Als solche Teile von verschiedenem Werte hat freilich Maimuni sie nicht bezeichnet, aber er hat die Scheidung in der schärfsten Charakteristik durchgeführt, und daher übertroffen. Durch die Gebote wird der Mensch zur Ehrfurcht vor Gott erzogen, durch die Erkenntnis Gottes und seiner Einheit aber wird er zur Liebe Gottes erzogen. So bleibt das Zeremonialgesetz die Vorstufe des Gottesdienstes, welche die Gottesfurcht bildet; aber sie ist als Vorstufe von dem eigentlichen Gottesdienste, dem Gottesdienste der Erkenntnis und der Liebe geschieden. Der Gottesdienst der Gesetze ist gleichsam der Vorhof zum Tempel des einzigen Gottes.

Die Identität von Erkenntnis und Liebe hat Maimuni bei der Aufnahme und Präzisirung eines Gedankens geleitet, welcher allem Religionswesen theoretisch, wie praktisch, zu eigen ist: die Annäherung an Gott (התקרבות). Das Gleichwerden mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ) nennt es das Griechentum; und die Vergottung (θεοποίησις) ist in den spekulativen Anfängen des Christentums, nicht nur im Volksglauben, ein wichtiger Begriff. Die Asketik hat hier ihren Ausgangspunkt, wie alle Mystik. Nichts ist dem Judaismus verpönter und widerwärtiger als jede Anspielung auf eine Aufhebung des Unterschiedes von Gott und Mensch. Im Ursprung mag der Gegensatz verschwinden; denn der Mensch ist die Schöpfung Gottes, und die Vernunft verbindet Schöpfer und Geschöpf. Aber für die Entwickelung des Menschen, für sein Ende und Ziel ist jede Verwischung des Unterschiedes krasse Blasphemie.

Für Maimunis Ethik ist charakteristisch seine grundsätzliche Abneigung nicht nur gegen die Asketik, sondern gegen die Mystik überhaupt. Sein Rationalismus belebt seinen Intellektualismus, so daß er niemals in Spiritualismus erstarren kann; noch auch den Schwingen des Pantheismus erfaßbar wird. Man sieht an einigen markanten Stellen, was ohnehin bei der Tiefe seines universellen Geistes nicht zu bezweifeln wäre, daß er die Poesie der mystischen Liebe zu Gott wohl versteht und ihr keineswegs ganz unzugänglich ist; aber sein Intellektualismus wahrt ihn vor der Grundgefahr des Pantheismus. Und so hat er auch den Terminus der Annäherung zwar vielfach behandelt und ausgeschöpft; aber wenn eine Abhängigkeit im tieferen Sinne von Aristoteles bei ihm bestände, so würde sie an diesem Punkte sich zeigen müssen; denn es wäre doch sicherlich die günstigste, die am freundlichsten idealisirende Interpretation der Eudaemonie, wenn die Annäherung an ihre Stelle träte. Die Annäherung bedeutet schon bei den Vorgängern nicht eine substantielle Vereinigung mit Gott. Schon Bachja sagt gegenüber Unsterblichkeit und Auferstehung, daß die Nähe Gottes ja den Sinn jener Ideen erschöpfe. Er bezieht sich, wie andere vor ihm, auf das Psalmwort: „die Nähe Gottes ist mein Gut." In demselben Geiste bekämpft auch Maimuni alles Sinnliche, Körperliche, wie in Gott selbst, so daher auch in dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Annäherung kann bei ihm nur die sittliche Nacheiferung, die sittliche Arbeit nach dem Vorbild, dem Grundgesetz der Sittlichkeit bedeuten. Darauf muß sich die Annäherung beschränken, welche die Liebe zu Gott erstreben darf. Und diese Annäherung ist ebenso der Schwung der Liebe, wie die Frucht der Erkenntnis.

Wenn nun aber die Annäherung nur diesen klaren ethischen Sinn hat und haben kann, darf man dann nicht fragen, wie Maimuni der Versuchung widerstehen konnte, in sie die Glückseligkeit zu setzen, und diese in jener wiederzuerkennen. Die Eudaemonie ist der Zielpunkt der Aristotelischen Ethik. Man darf der Ansicht sein, daß ohne sie die Ethik des Aristoteles gar nicht zu ihrer großen Anerkennung gekommen wäre; das einzig Spekulative des ganzen Buches ist in ihr enthalten, sonst wäre das Buch

für Anthropologen, Psychologen, Sittenforscher und Politiker sehr interessant und wertvoll; aber systematischen Wert, auch für das System des Aristoteles, hätte dieses redselige Buch gar nicht. Die Eudaemonie allein ist der Hauch, der die Ethik mit der Seele seiner Metaphysik verbindet. Und diese Eudaemonie, wenngleich Plato den Gedanken bekämpft hatte, ist doch durch Sokrates geweiht. Und wenn diese ganze Ethik sensualistisch und empiristisch angelegt und ausgebaut ist, so giebt sie ihr das spekulative Ansehen, dessen sie im ganzen teilhaft wurde. Die Ethik des Aristoteles, das ist seine Eudaemonie.

Sie besteht in der reinen Theorie, der freilich nur die Gottheit vollauf mächtig ist; welcher aber der Mensch nachzustreben hat, um der Gottheit ähnlich, und um der Glückseligkeit nach seinem Maße teilhaft zu werden. Im reinen Denken besteht diese Glückseligkeit für den Menschen, wie für Gott; nicht in den Glücksgütern des Leibes, der Geburt, des Standes, der Macht und der Herrschaft, sondern allein in der Seligkeit der Theorie, des Schauens, der Erkenntnis. Wie so oft, scheint auch hier Aristoteles den bekämpften Platon sich wieder zu nutze gemacht zu haben; denn das Schauen der Idee hat er verworfen, aber in einer andern Wurzel (θεωρία) hat er denselben Begriff des Schauens zum Ziel und Zweck der Sittlichkeit für Gott und Mensch gemacht.

Und entspricht nicht auch das Prinzip der Annäherung dieser göttlich-menschlichen Glückseligkeit? Dem äußern Anscheine nach ist tiefe Gleichheit vorhanden. Um so zudringlicher wird die Frage: wie konnte Maimuni diese Analogie sich entgehen lassen, und damit den Anlaß, den er doch sicherlich vermißt haben muß, den anerkannten, gefeierten Grundbegriff der Eudaemonie in sein System herüberzunehmen? Wie konnte er, müssen wir anders fragen, den Mut fassen, jenes Prinzip der Eudaemonie offen zu bekämpfen, während gerade an diesem Punkte seine Bestreitung des Aristoteles ihn in den Verdacht bringen konnte, nur für eine religiöse Begründung der Ethik Sinn zu haben; das philosophische Prinzip aber, das man lediglich in der Eudaemonie anerkannte, und damit die philosophische Begründung überhaupt ihr zu mißgönnen und zu entziehen?

Es ist nicht unwichtig, dieses Moment für das schriftstellerische Verhalten Maimunis Aristoteles gegenüber zu beachten. Er greift ihn viel öfter und viel tiefer an, als es sich dem oberflächlichen Blicke darlegt; obwohl man die Polemik überhaupt niemals verkannt hat; er greift ihn aber auch ironisch an; und dies ist ein Zeichen der Freiheit, in der er sich ihm gegenüber fühlt. Indessen sucht er im allgemeinen lieber den Schein zu erregen und aufrecht zu halten, daß er ganz mit ihm eins sei; nicht nur, weil er seine geistige Leitung im Grundgedanken des Intellektualismus gewissenhaft dankbar anerkennt, sondern auch aus der natürlichen literarischen Rücksicht, sich nicht mutwillig die Gegner aller Art auf den Hals zu ziehen. Aristoteles angreifen hieß damals bei den Besten die Philosophie bekämpfen und verleugnen. Es ist daher das wichtigste Moment bei der ganzen Frage des Verhältnisses Maimunis zu Aristoteles: daß er die Eudaemonie abgelehnt, bekämpft und ersetzt hat. Und er hat sie nicht ersetzt durch die Annäherung, die er so hätte deuten können, sondern durch einen andern Begriff, der an sich die Kraft eines Prinzips hat, und der als Entsetzung der Eudaemonie sich um so schärfer als Prinzip bewährt hat. Wir müssen aber vorher auf den Begriff der Tugend und der Tugenden eingehen, um zu diesem tiefsten Grundbegriffe vorzudringen.

VI.

Der Begriff der Tugend gehört seinem Ursprunge nach der Volksmoral an; in ihm prägt diese ihren Begriff von der Sittlichkeit aus. Die Unterscheidung der Sittlichkeit von Glück und Zufall, von Kraft und Macht, von Natur und Herkommen spricht sich in dem Worte Tugend aus. Auch der Unterschied von der Frömmigkeit, als dem konventionellen Ausdruck der bürgerlichen Religion, bildet sich darin aus. Dennoch hängt ihm ein naturalistischer Sinn an, wie er aus diesem naturwüchsigen Ursprung verständlich ist. Die griechische Ansicht unterscheidet zwar die Tugend von der Geschicklichkeit (δεινότης), aber sie macht sie doch nicht gänzlich frei von dem zweideutigen Sinn der Tüchtigkeit; ist sie doch eben ursprünglich die Männlichkeit (ἀρετή).

Bei Sokrates ist sie schon in ethischer Enge und Strenge gedacht, aber das Gute tritt ihr doch zur Seite, und damit als höherer Ausdruck gegenüber. Bei Platon treten die Tugenden gegen die Idee des Guten als propädeutische zurück; und sie werden aus der Idee des Guten heraus vergeistigt, aller naturalistischen Beglaubigung entrückt, als Ausstrahlungen des Guten idealisirt. Aristoteles aber, da er die Idee des Guten verwirft, muß das Gute mit der Tugend gleichsetzen. Und wie er nicht das Eine Gute anerkennt, so muß er vielerlei Tugenden annehmen. Und da er die Ethik überhaupt nicht aus Prinzipien ableitet, sondern als eine Typik psychologischer und historischer Erfahrung, so muß auch sein Begriff der Tugend seiner psychologisch-ethischen Ansicht entsprechen.

Das hauptsächliche Bedenken, welches die Aristotelische Definition der Tugend erregt, bezieht sich auf den Begriff der Fertigkeit (ἕξις). Bei Aristoteles muß der Hauptwert darauf liegen; denn es handelt sich nicht um Erkenntnis im Sittlichen, sondern um die Beherrschung der Handlung. Daher ist Fertigkeit das Ziel dieser ethischen Methode. Vom Gesichtspunkte der Idee des Guten aus aber wird der Mensch niemals fertig; und er darf sich nie der erneuten Arbeit der Erkenntnis entschlagen, um die zu vollführende Handlung auf ihre Sittlichkeit zu prüfen. Andererseits freilich ist das Ideal des sittlichen Taktes und der Harmonie und Sicherheit des Wesens nicht nur bestechend, sondern in seinen Schranken erstrebenswert und unentbehrlich, so daß die Fertigkeit nicht lediglich verdächtig, oder gar verwerflich erscheinen konnte.

In der jüdischen Philosophie sind zwei Ausdrücke für die Tugend gebräuchlich: Vorzug (מעלה) und Vollkommenheit (שלמות). Vorzug heißt aber auch der Wurzel nach Stufe, und es wäre der Gegenstand einer feinen Untersuchung, ob und in wie weit in diesem Ausdrucke nicht sowohl der fertige Vorzug als vielmehr die Stufe der aufsteigenden Entwickelung (עלה) das bestimmende Moment bildet.

Nicht viel anders steht es um den andern Ausdruck, die Vollkommenheit. Auch sie scheint der ethischen Grundforde-

rung zu widerstreiten; die Vollkommenheit ist immer nur anzustreben; und sonach wäre die Tugend, als Vollkommenheit, lediglich ein Ziel des Strebens, nicht aber eine Fertigkeit, die man sich anzueignen vermöchte. Wir werden sehen, daß diese Erwägungen Maimuni nicht fremd bleiben, und daß er, indem er den Begriff der Eudaemonie verwirft, in dem Entsatze desselben auch den Begriff der Tugend gegen diese Bedenken sicherstellt.

Fertigkeit oder Vollkommenheit definiren die Tugend mit Rücksicht auf die Verhältnisse und Beschaffenheiten der Seele; Aristoteles gibt auch eine sachliche Definition über den Gehalt und Wert der Tugend: sie sei ein Mittleres (μέσον) zwischen zwei Momenten oder Extremen. Diese Definition hat auch Maimuni angenommen, und diese Annahme hat den Schein verstärkt, daß er in seinem philosophischen Denken, Formuliren und Systematisiren gänzlich und innerlichst von Aristoteles abhängig sei. Es spricht hingegen gerade für die philosophische Innerlichkeit Maimunis, daß er von seinem grundtiefen Abweichen in diesem Punkte kein Aufhebens macht; vielmehr den Schein auf sich beruhen läßt, als ob er gegen diese wohlfeile Weisheit scheinbar nichts einzuwenden hätte, oder sie gar als entscheidende Sache anerkennt. Wir werden sehen, daß Maimuni am zentralen Problem diese Mittelstraßen-Theorie über den Haufen wirft; wie denn sogar Aristoteles selbst Ausnahmen von dieser Panacee statuiren mußte. Ohnehin hatte Maimuni alle Veranlassung, den Mittelweg nicht prinzipiell zu beseitigen, da im Talmud der Ausdruck des Mittelweges (דרך אמצעי) auch im Gebrauche ist.

Das Prinzip des Mittelmaßes erklärt sich aus der Grundrichtung des Aristoteles gegen alle ideale Ansicht und Fernsicht des Menschentums; er will die Ethik in den engen Grenzen der anthropologischen und geschichtlichen Erfahrung eingehalten wissen; was darüber hinausgeht, hält er für die Grenzen einer das Menschliche überfliegenden Phantasterei und Überhebung, und also als falsch und vom Übel.

Es ist ja andererseits freilich nicht zu verkennen, daß dem Gedanken ein tieferer, guter und wahrer Kern einwohnt. Es ist in der Tat alle menschliche Tugend mit einem Momente des Selb-

stischen behaftet. Dem Herrlichsten, was auch der Geist geboren, hängt sich das Irdische an. Das Licht des Geistes und der Tugend, am Stoffe klebt es. So ist die höchste Staffel der Tugend selbst nur, bei Lichte besehen, eine Mittelstufe. Kurz, es läßt sich viel dafür sagen, daß es nicht lediglich eine Trivialität sei, was man unter diesem Prinzip zugestanden und anerkannt hat. Dennoch trägt es den Grundfehler der Aristotelischen Ethik an sich.

Das Mittlere ist dieses nicht schlechthin zwischen zwei Extremen, von denen jedes, entweder in gleichem oder in verschiedenem Grade an der Tugend Anteil hätte, nur daß die Vollendung erst in der Mitte läge; sondern es ist ein Mittleres zwischen zwei Fehlern (*μεσότης δύο κακιῶν*[1]). Darin liegt der Grundfehler: daß es zwei Fehler sind, aus denen dennoch die Tugend hervorgehen kann. Diese ist sonach eine Ausweichung aus zwei Fehlern oder Schlechtigkeiten; sie ist das kleinere oder das mittlere Übel. Aristoteles denkt im Grunde, den Bosheiten seiner Natur und den Gefahren der geschichtlichen Verführung sei der Mensch doch einmal unvermeidlich preisgegeben: so suche er wenigstens eine goldene Mittelstraße sich einzurichten. Es ist ein Polizeiweg der Tugend, der so als die sittliche Laufbahn des Menschen hergerichtet wird.

Indessen ist Aristoteles selbst genötigt, bei der Gerechtigkeit eine Ausnahme zu machen; als ob nicht damit das ganze Prinzip hinfällig würde. Die Gerechtigkeit ist also nicht ein Ausweichen vor den beiden Extremen des Übermuts und der Feigheit und Schlauheit der Schwäche; aber etwa die Tapferkeit dürfte in solcher Ausweichung ihren Ruhm und ihre Kraft haben? Der Gedanke des Mittelmaßes kann nur aus der souveränen Ansicht von Natur und Geschichte entstehen. Wo dagegen die Idee des Guten alle kluge Einsicht überstrahlt; oder wo auch nur eine tiefere, auf den Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit sich richtende Forderung, die sich aller Klugheit zum Trotze behauptet, in die sittliche Überlegung eindringt, da kann dieses Prinzip nicht herrschend bleiben; da muß ein echtes Prinzip an seine Stelle treten.

1) Eth. Nic. II, 6; 1107a, 2.

Bei Maimuni ließ sich erwarten, daß das Prinzip Gottes, der Erkenntnis und der Liebe Gottes das Prinzip des Mittelmaßes verdrängen mußte. Aber wir wissen bereits, daß das Prinzip der Gotteserkenntnis inhaltlich und zwar ausschließlich bei ihm das Prinzip der Erkenntnis der Sittlichkeit ist. Hierin ist es begründet, daß er das Prinzip und Problem Gottes nicht abgetrennt denken konnte von dem Prinzip und Problem des Menschen; denn die Sittlichkeit bedeutet das Verhältnis des Menschen zu Gott, und als solches das Verhältnis des Menschen zu den anderen Menschen und zu sich selbst. Es ist bedeutsam, daß bei dem Prinzip des Mittelmaßes diese grundsätzliche Differenz von Aristoteles bei Maimuni zur Ausführung gekommen ist, und nicht allein in der Aufstellung von Ausnahmen.

Indem Maimuni, und zwar in seinem theologischen Grundwerke, das Prinzip des Mittelmaßes einführt, macht er sogleich dagegen die grundsätzliche Verwahrung: die ältesten Frommen haben ihre Gesinnung und ihren Charakter (דעות) von dem Mittelwege abgelenkt, und das Prinzip innerhalb der Linie des Rechts (לפנים משורת הדין) eingerichtet (H. Deoth I, 1). Dieses Prinzip ist das Prinzip des Talmud. Es ist das Prinzip der Billigkeit, welches dem der Gerechtigkeit als Korrektiv beigeordnet wird.

Durch die Billigkeit, welche das gesamte Rechtsverfahren des Talmud durchzieht, wird der Subjektivität, welche aller menschlichen Tugend anhaften muß, dadurch die Spitze geboten, daß sie selbst als letztes Prinzip der Beaufsichtigung und der Ausgleichung aufgestellt wird. Sie ist aber damit als selbständiges Prinzip anerkannt; nicht der Gerechtigkeit wiederum untergeordnet. In diesem Prinzip erkennt der Talmud das stoische Prinzip des Naturrechts an, welches allezeit den Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit, zwischen der Jurisprudenz und der Ethik aufrecht erhalten hat. Die Wertschätzung dieses Prinzips der Billigkeit durch den Talmud läßt sich aus dem einen Satze erkennen, daß er die Zerstörung des Tempels mit der Verletzung der Billigkeit motivirt hat. Was kann nun alles Spähen nach der Grenze der Mittellinie nützen, wenn man sich doch vielmehr innerhalb derselben für die echte Sittlichkeit halten muß; jedenfalls kann sie nicht selbst mehr das Rechte bezeichnen.

Maimuni stellt dieses talmudische Prinzip an seine richtige systematische Stelle; und indem er es dem Prinzip des Mittelweges zur Seite stellt, beseitigt er vielmehr das letztere; läßt es allenfalls als ein pädagogisches, technisches Mittel gelten, aber nicht als ein Prinzip und Fundament. Er erschüttert damit aber zugleich den ganzen Boden der Aristotelischen Ethik, die nur für das Mittelgut der Menschen Sorge tragen will, nicht für die Auserwählten, auf welche die Idee des Guten spekulire. Maimuni dagegen stellt die Richtschnur der „Weisen und der Frommen" auf; seine Religion bringt er damit in die natürliche Richtung der Ethik.

Bedeutsam ist nun aber auch neben den anderen die hauptsächliche Ausnahme, die er mit großem Nachdruck als diejenige Tugend auszeichnet, bei welcher die Methode des Mittelmaßes durchaus nicht angebracht sei. Es ist die Tugend der Demut (ענוה). Er ist nicht der Erste, der sie in den Mittelpunkt stellt; schon Ibn Daud tat es, allerdings mit der Billigkeit zusammen. Aber Maimuni ist vielleicht nirgend so ergreifend, wie in der Charakteristik dieser Tugend [1]). Wie groß muß die innere Freudigkeit dieses Mannes gewesen sein, der als Gelehrter von Weltruf und als Weltmann in seiner ärztlichen Tätigkeit mit solcher Innigkeit und Energie und Konzentration auf sie, als ob in ihr alles enthalten wäre, die Demut fordern und in rührenden Beispielen veranschaulichen konnte. Freilich wäre die jüdische Religion nicht die Religion des Martyriums allen Versuchungen der irdischen Welt gegenüber, wenn sie nicht die Religion der Demut wäre. Der Jude betet täglich in seinem Hauptgebete: „Denen, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele sei wie Staub gegen Jedermann." Daher konnte Maimuni kein Ausrechnen und Abmessen hier zulassen; der niedrige Sinn (שפל רוח) war unbedingt und ausnahmslos zu fordern. Stolz wird „der Abgötterei gleichgeachtet". Er ist die Wurzel alles Lasters und alles Verfalls im Menschen- und im Völkerleben. Und der wahre Stolz

1) vgl. besonders den Mischna-Commentar zu Aboth IV: Rabbi Levitas und Jad Hachasaka Hilch. Deoth II, 3: Daher heißt es von Mose: er war sehr demütig u. s. w.

auch hat für die Nationen selbst seinen lebendigen Quell in der Demut, oder wie man sie menschlicher nennen darf, in der Bescheidenheit. Wer sich hier nicht prinzipiell abwehrend verhält, der ist für die reine Sittlichkeit verloren; denn es fehlt niemals und nirgends an den schönsten Gegenmotiven, um das Gegenlaster als Tugend zu verlarven. Menschenhaß motivirt sich damit als Menschenliebe. Und im Privatleben ist es um kein Haar breit anders. Maimuni übertrifft hier die Menschen- und die Weltkenntnis des allgemeinen Lehrmeisters, indem er bei der Demut kein Durchschnittsmaß zuläßt.

Man könnte nun aber einwenden, diese Schätzung der Demut, in welcher auch das christliche Bewußtsein mit dem jüdischen zusammenstimmt, sei freilich so recht die Tugend des Mittelalters, welches die Kirche oder die Religion an sich zum Prinzip des Menschen aufgerichtet habe. Das Individuum tritt da gegen die Gemeinschaft der Religion, und zwar sei es dieser zufolge, sei es dieser entgegen, gegen die Gemeinschaft des Staates zurück. Was liegt da an seinem Eigenwerte, wenn nur die Kirche oder der Staat, denen er zugehört, wäre es selbst auf seine Kosten, ihren Wert erlangen und behaupten. Man könnte daher die Demut in einem zweideutigen Lichte erblicken, und in ihrer Ausnahmestellung gegenüber dem Prinzip des Mittelmaßes eine Gefährdung des ethischen Individuums annehmen. Durch diesen Verdacht würde dann die ganze Ethik Maimunis getroffen; er könnte sich nicht bloß auf diesen einen Punkt beschränken. Denn wir erkennen jetzt, daß es sich dabei um nichts Geringeres als um den Begriff des Individuums, um den des ethischen Selbstbewußtseins handelt. Wir müssen genauer zusehen, was in dieser Beziehung die Demut zu besagen hat.

Der Talmud hat eine exegetisch ausgeführte Haggada in das Betritual aufgenommen, in der die Demut Gottes und ihr Zusammenhalt mit der Größe, gleichsam die Begründung der Größe durch die Demut dargetan wird. Schon an sich ist es auffällig, daß dieses Attribut Gott zuerteilt wird, während doch eigentlich neue Attribute Gottes nicht aufgestellt werden dürfen. Und wie sonderbar ist dieses Attribut an sich. Im Judentum ist der Zweck

göttlicher Demut, der in der christologischen Erlösungslehre besteht, nicht angebracht. Wie alle Attribute, kann auch dieses nur die Bedeutung des ethischen Ideals haben. Daß nun aber in Übereinstimmung mit dieser Haggada Maimuni die Demut in den Mittelpunkt des gesamten Tugendwerkes stellt, daraus ergiebt sich nicht nur, daß dieses Attribut Gottes als Fundament der göttlichen Größe und der göttlichen Idee auch von ihm bestätigt wird, sondern zugleich der wichtigere Gedanke: daß in der Tat das Attribut lediglich als ein sittliches Vorbild gedacht worden sein kann. Denn welchen buchstäblichen Sinn könnte es haben, Gott Demut zuzuschreiben? Nur weil der Mensch die Demut durchzudenken und durchzuführen hat, darum muß Gott gleichsam mit diesem Attribut gedemütigt werden. Die Demut stellt es gegen jeden Zweifel klar, daß das Attribut überhaupt nicht ein solches der Substanz, sondern durchaus nur ein Verhältnisbegriff der Ethik ist.

Darin eben bewährt sich die ethische Gesundheit der freieren Religionsverfassung des Judentums, daß sein Gott sich nicht in der Heilsanstalt der Kirche gleichsam verkörpern kann. Wie er nicht als Substanz zur Erkenntnis kommt, so kann er sich nicht in göttlichen Einrichtungen substantialisiren, geschweige vikariiren. Und nur zu Gott selbst kann und darf der Mensch sein sittliches Verhältnis eingehen. Kann er aber dieses Verhältnis nicht eingehen, was ist er dann? was wird er dann? Kann er sich zum Selbst gestalten ohne dieses Verhältnis zu Gott?

VI.

In der Sprache der Religion darf man kein Wort für das Selbst suchen; es wurzelt im Selbstbewußtsein, und gehört daher der philosophischen Terminologie an. Es ist rühmlich genug, daß die Religion der Propheten den Begriff der Person an der Seele entdeckt hat. Den Vätern, dem Geschlechte, dem Volke gegenüber erhebt sich die Person; aber ihr Zusammenhang mit diesen Verbänden darf nicht gelöst werden. So bleibt der Einzelne nur ein Typus des Menschen, ein „Menschensohn", einer der „Menschenkinder". Er kann nicht außerhalb der Verhältnisse zu den Menschen in seinem eigenen Gehalte gedacht werden.

Das Selbst ist daher nicht schlechthin der Ausdruck des empirischen Individuums, sondern es ist ein ethischer Idealbegriff, welcher die Aufgabe bezeichnet, die dem Menschen auferlegt ist; die er sich zu stellen hat, sofern er zur ethischen Person sich vervollkommnen will. Da nun aber diese sittliche Arbeit zu der Idee Gottes in Verhältnis steht, auf Gott gerichtet werden muß, so ist das sittliche Selbst nicht ohne das Verhältnis zu Gott zu bilden. Und da die Demut zu solchem zentralen Verhältnisbegriffe erhoben wird, so ergiebt sich daraus das Verhältnis der Demut zum menschlichen Selbst. Die Tugend der Demut soll den Menschen lehren und dahin erziehen, daß er nicht in seiner natürlichen, noch auch geschichtlichen Einzelnheit sein Wesen suche, sondern allein in der Richtung seiner sittlichen Vervollkommnung, das will sagen in der Richtung auf Gott. Denn seine sittliche Vervollkommnung kann und darf er nur als eine unendliche Aufgabe erkennen; er darf sich niemals dem stolzen Gefühle seiner Kraft, seiner Größe, seiner Reinheit, seines Ruhens in sich hingeben; er darf die Aufgabe immer nur als Aufgabe denken. Darum ist die Demut das Attribut Gottes, auf daß sie immer die Tugend des Menschen bleibe; der Stecken und Stab auf dem Wege seiner sittlichen Arbeit. Das Richtmaß des Selbst liegt in Gott. Denn Gott bedeutet für die Erkenntnis, und das ist zugleich für die Liebe Gottes, nur die Sittlichkeit des Menschen; des Menschen zu dem Menschen, und des Menschen zu sich selbst.

Hat etwa auch der Gott des Aristoteles diese Bedeutung? Indem wir auf eine kurze Betrachtung dieser Frage eingehen, kommen wir auf die Frage der Eudaemonie zurück.

Bei Aristoteles ist das Denken dem Handeln entgegengesetzt. Das Leben der Eudaemonie ist demgemäß ein Leben der Muße; und diese ist gleich mit dem, wozu sie die unersetzliche Bedingung ist, dem Denken. Das Leben der Muße ist daher eigentlich das Leben der Vernunft. Daher ist diese Eudaemonie des Denkens und der Vernunft der Vorzug, man kann sagen das Kennzeichen Gottes. Denn daß dieser Gott der „erste Beweger" ist, bedeutet nichts anderes; Selbstbewegen ist dasselbe wie sich selbst denken; nur die Selbstbewegung ist das Prinzip

der Bewegung; und so auch das Selbstdenken das Prinzip des Denkens. Daher ist das Denken dieses Gottes das Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*). Was kann, was braucht er anderes zu denken? Er denkt das Denken, also denkt er sich selbst; denn er ist das Denken, das Prinzip des Denkens. Und wie alle Bewegung aus dem Prinzip der Bewegung hervorgeht, so alles Denken aus dem Prinzip des Denkens. In dem Denken des Denkens, oder in dem Denken seiner selbst, wird somit das Universum, alles Bewegte zum Gegenstande dieses Denkens; denn es hat seinen Ursprung, sein Prinzip in diesem Denken Gottes. Daher entsteht von hier aus die Gleichung für die Vernunft, das Denken und das Gedachte (שכל משכיל מושכל). Diese Identität hat nicht nur für Gott eigentlichen Sinn; und der Pantheismus macht sie auf die menschliche Vernunft anwendbar.

Ist dieser Gott, der im Denken seiner selbst sein Genügen findet, etwa desselben oder irgend verwandten Wesens mit dem Gotte Maimunis? Man müßte annehmen dürfen, daß das Wesen Gottes für Maimuni in der Schöpfung bestände; was er jedoch gerade ablehnt. Welche Beziehung hat dieses Denken des Denkens auf die Ethik? Soll diese etwa darin begründet sein, daß Gott in diesem sich selbst Denken seine Glückseligkeit feiert? Auf welchem Attribute der Handlung beruht denn aber diese Glückseligkeit? Wir kennen nur Attribute der Handlung von Gott. Hier aber ist das Denken prinzipiell dem Handeln entgegengesetzt. Der Handlung sind die Götter entrückt. Sollten sie etwa Werke der Tugend, der Gerechtigkeit auszuführen haben? „Würden sie nicht lächerlich erscheinen?“[1]) Aristoteles denkt dabei nur an den Handelsverkehr, den die Götter untereinander pflegen könnten, nicht aber an das Verhältnis zu den Menschen. Des Handelns und Hervorbringens sind sie enthoben. Mithin können sie kein Vorbild der Handlung abgeben; mithin kann ihre Eudaemonie nicht eine solche der Handlung sein. Die Eudaemonie der Muße steht mithin im Gegensatze zur Eudaemonie der Handlung. Wie aber gäbe es eine Sittlichkeit ohne Handlung? Die Götter sind dem tugendhaften Handeln, also der Tugend entrückt; damit sind sie außer Ver-

1) Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 11.

hältnis zur Sittlichkeit gesetzt. Da nun aber das Wesen Gottes nach Aristoteles in der Eudaemonie besteht, so mußte Maimuni das fundamentalste Prinzip der Aristotelischen Ethik, die Eudaemonie ablehnen, wenn anders er den Gott dieser außersittlichen Eudaemonie ablehnen mußte.

Was bedeutet denn demzufolge die Eudaemonie für die Ethik des Menschen? Nur der Annäherung nach kann sie überhaupt dem Menschen zum Ziel gesetzt werden. Der Mensch hat in seiner Vernunft Anteil an der göttlichen Vernunft; daher wird er des Denkens mächtig. Und sein Denken ist Schaffen, nach Art des göttlichen. Er hat nicht nur die empfangende, sondern auch die schaffende Vernunft (*νοῦς ποιητικὸς*). Freilich ist die Lust größer bei dem, der die Weisheit hat, als bei dem, der sie sucht. Dennoch aber braucht der Mensch darum der Glückseligkeit nicht gänzlich zu entraten. Wenn er nur das Denken der Weisheit pflegt, und es, wie es erforderlich ist, den Tätigkeiten der Handlung entgegensetzt, so kann er in der intellektuellen Tätigkeit des Philosophen dem reinen Denken und somit dem Wesen Gottes, welches in der Eudaemonie besteht, sich nähern und nahekommen. Nur tugendhaftes Denken bewirkt die Eudaemonie; nur auf die „dianoëtischen Tugenden" erstreckt sie sich; für das tugendhafte Handeln wird man durch viele Bedingungen gehemmt, als da sind Geld, Körperkraft und Freiheit. Die wissenschaftliche Tätigkeit ist davon gar nicht oder wenig abhängig.

Also besteht das Ziel der Sittlichkeit in der Enthaltung von Sittlichkeit; in der Enthaltung von aller menschlichen Tugendhandlung. Das ist die Eudaemonie der Aristotelischen Ethik, durch welche die Menschen den Göttern gleich oder ähnlich werden; in deren Übung, um nicht zu sagen, in deren Feier die Menschen das Streben, Gott ähnlich zu werden, erfüllen. Diese Eudaemonie richtet für den Menschen, wie für Gott die Scheidewand von der Sittlichkeit auf.

Maimuni mußte diese Eudaemonie und mit ihr alle Eudaemonie verwerfen; wenn anders die innere Konsequenz der Gedanken ein systematisches Kennzeichen ist[1]). Maimuni hat sie aber nicht

1) Es ist nur aus der Verkennung des sittlichen Wertes des Denkens, als der

bloß bestimmt und nachdrücklich verworfen; und weite und tiefe Konsequenzen, die wir darzulegen haben, aus dieser Verwerfung abgeleitet, sondern er hat zugleich, worauf wir schon aufmerksam wurden, diesen Grundbegriff der Eudaemonie zu ersetzen unternommen. Der Ersatz mußte auf der Linie gesucht werden, von welcher die Glückseligkeit abirrt; das ist die Linie, auf welcher die Selbstvervollkommnung sich zu bewegen hat.

Es ist eine bestechende Illusion, daß der einsame Denker in seiner Eudaemonie am sichersten zum Selbst ausreifen könne. Wir wissen dagegen, daß dieses einsame Selbst des Denkens nicht das ethische Selbst sein kann, weil dieses das Selbst der Handlung ist. Für dieses giebt es kein Ich ohne Du. Rea heißt der Andere; er ist wie Du; er ist das Du zum Ich. Das Selbst ist das Resultat des ewigen Verhältnisses zwischen Ich und Du; das unendliche Ideal dieses ewigen Verhältnisses. Das Ideal bleibt zwar Ideal; die Aufgabe bleibt Aufgabe; aber das Ideal ist dies eben auch nur dadurch und nur insofern, als es die Nacheiferung fordert, und mithin die Annäherung ermöglicht; wie die Aufgabe nur dadurch dies ist, daß sie mir obliegt; daß sie mein Anliegen ist. Indem ich an dieser Aufgabe arbeite, arbeite ich an mir selbst, an meinem Selbst; denn dieses Selbst vereinigt Ich und Du. Indem ich diesem Ziele nachstrebe, in welchem das Selbst sich darstellt, übe ich diejenige Tugend, welche vorzugsweise die Tugend des Selbst genannt werden darf. Wir haben sie schon kennen gelernt als die Demut. In der Opposition gegen die Eudaemonie aber giebt ihr Maimuni einen andern Namen, in welchem das Selbst zum Ausdruck kommt; er setzt an die Stelle der Eudaemonie die Selbstvervollkommnung.

Maimuni bestimmt den Begriff der Selbstvervollkommnung; er faßt sie aber unter dem wichtigsten Begriffe der jüdischen Religion, der ursprünglich Gerechtigkeit, alsbald aber ebensosehr Liebe, daher überhaupt Frömmigkeit und Sittlichkeit bedeutet (צדקה);

Gotteserkenntnis zu erklären, daß Joël auch diese entscheidende Differenz zwischen Maimuni und Aristoteles, welche in der Grundfrage der Eudaemonie besteht, entgehen konnte (vgl. d. Abhandlg. über Maimonides, Beiträge I, 49 f.). Den richtigen Blick hat hier, wie auch sonst, S. Scheyer in seinem Kommentar zu seiner Übersetzung des III. Teils des Moreh (vgl. besonders S. 447).

aber da er dieses Grundwort der Religion und Sittlichkeit für diesen seinen Ersatz der Glückseligkeit einsetzt, so wird der Wert der Selbstvervollkommnung diesem Grundwerte gleichgestellt. Zedaka ist Selbstvervollkommnung (השתלמות). Sie kann dies sein; denn das Selbst beruht nicht allein auf dem Menschen, sondern zugleich auf Gott. Die Vervollkommnung des Menschen geht aber nicht auf die isolirte Autarkie des göttlichen Wesens; sondern es ist die Vervollkommnung zum Selbst, in welche das höchste Gut gesetzt wird. Es giebt kein anderes; denn nur darin kann der letzte Zweck (תכלית אחרון) des Menschen liegen, worin seine Sittlichkeit, sein Verhältnis zu Gott beschlossen ist. Es giebt keinen Zweck des Menschen, der dem Ziele seiner Sittlichkeit nicht angehörig wäre. Daher kann der Zweck des Menschen nicht ein Ziel des göttlichen Wesens sein, wenn nicht dieses auf das des Menschen abzweckt, also auf das Handeln der Menschen gerichtet und orientirt ist. Daher ist die Selbstvervollkommnung ein vollkommener Ersatz der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit bildet ein Ziel, einen Abschluß, ein wirkliches Ende. Das menschliche Wesen darf ein solches Ende und Ziel sich nicht gesetzt denken; es ist immer nur Arbeit; aber keineswegs eitle Arbeit, sondern Fortschritt im Guten, weil zum Guten.

Daher ist der Ausdruck Vervollkommnung bedeutsam; er ist unterschieden von der Vollkommenheit (שלמות). Wir fragten oben (S. 110) nach den Ausdrücken für die Tugend, und wir faßten schon מעלה nicht sowohl als Vorzug, als vielmehr als Stufe, Entwicklungsstufe. Die Vollkommenheit ist der Verwandtschaft mit jener Fertigkeit (ἕξις) verdächtig, die wir abzulehnen hatten. Es wird freilich anzunehmen sein, daß der hebräische Ausdruck für Vollkommenheit dem Terminus entsprungen sei, mit dem Aristoteles die Seele definirt, nämlich als Entelechie. Die Entelechie ist Substanz als vollendete Wirklichkeit; sie hat das Ziel (τέλος) in sich. Indem nun aber die Tugend als Vollkommenheit bezeichnet wurde, wird sie damit ebenso als Tugend der Seele definirt, also gleichsam zur Substanz der Seele gemacht, wie die Seele selbst durch die Vollkommenheit der Entelechie definirt wird. Während aber die Vervollkommnung (τελείωσις)

in der Aristotelischen Ethik zu keiner besonderen Bedeutung gelangt ist, spielt dieser Terminus eine große Rolle bei den Juden, und besonders bei Maimuni. Man wird daher auf die Vermutung geführt, daß die Vollkommenheit (שלמות) der hebräischen Verbalbildung gemäß zur Selbstvervollkommnung (השתלמות) die Anleitung gegeben habe. Die Vollkommenheit der Seele wird gesetzt in die Vervollkommnung zum Selbst. Jetzt bedarf es keiner Eudaemonie mehr, zumal dieselbe an sich vom Übel ist.

Das ist aber ein großer Sieg der jüdischen Ethik, den Maimuni herbeiführt, daß er die Zweideutigkeit der Eudaemonie abzutun, und an ihre Stelle denjenigen Begriff zu setzen vermochte, in welchem die wissenschaftliche Ethik allezeit das Problem der Willensfreiheit diskutirte: das autonome ethische Selbstbewußtsein. Dieses Prinzip ist hier für den Gattungsbegriff der Tugend eingesetzt: השתלמות für שלמות.

Und dieses Verdienst ist um so größer, als es an der schwierigsten, der Verführung exponirtesten Stelle erworben worden ist, als welche die Eudaemonie des Denkens zugestanden werden muß. Auch der Luxus der Erkenntnis wird verschmäht, weil die Gefahr des falschen Prinzips erkannt wird. Um nichts anderes handelt es sich bei der Frage der Eudaemonie als um die Frage des ethischen Prinzips; kein Ethiker war je so hartherzig, dem Menschen der Sittlichkeit nicht eine wahrhafte Glückseligkeit zu gönnen. Er erlangt sie durch die Selbstvervollkommnung, während er sie unter der falschen Devise dieses Terminus verfehlen muß. Das falsche Prinzip ergiebt eine falsche Konsequenz. Wie sehr Maimuni das Gefühl hatte, diese Überwindung des Aristoteles seiner Religion zu verdanken, davon giebt er selbst das sicherste Zeugnis darin, daß er seine Ablehnung der Eudaemonie bestimmter als im Moreh, im dogmatischen Hauptwerke (Jad hachasaka) zum Ausdruck bringt. „Der Gottesverehrer aus Liebe beschäftigt sich mit der Thora und mit den Gesetzen und wandelt in den Pfaden der Weisheit nicht wegen einer irdischen Sache, noch aus Furcht vor Übel, und nicht um die Glückseligkeit zu ererben (ולא לירש הטובה), sondern er übt die Wahrheit, weil sie die Wahrheit ist ... Und diese Stufe ist eine sehr hohe Stufe, und nicht jedem Weisen

ist sie zuteil geworden" (יאין כל חכם זוכה לה). Er fährt fort: „Dies ist die Stufe unseres Vaters Abraham .. Und sie hat uns Gott durch Mose geboten" [1]). Es ist wohl kein Zweifel, daß die mehr der Pietät für den eigenen Glauben als der Ironie der sachlichen Kritik entsprungene Anspielung „nicht jedem Weisen" auf Aristoteles geht, und daß ihm gegenüber nicht bloß auf Mose, sondern auf Abraham hingewiesen wird; als ob er sagen wollte: meine Abweichung von Aristoteles ist nicht mein Verdienst, sondern sie wurzelt in der Grundgesinnung des Judentums.

VII.

Es kann die Frage entstehen, welchen Umständen und Nebenmotiven das Prinzip des Eudaemonismus überhaupt seine Rezeption und seine unverwüstliche Geltung eigentlich zu verdanken habe; denn einmal mußte sein Naturalismus, und ferner seine Zweideutigkeit es doch immer von fraglichem Werte erscheinen lassen. Die Lust ist geradezu das Prinzip des Frevels bei Platon; es gehörte schon Mut dazu, daß Aristoteles dennoch seine Eudaemonie in dieser Mischung, in dieser Atmosphäre zum Leben bringt. Welcher Hohn aber und welche Satyre auf das arme Menschenlos, daß nur der Theoretiker, nur der Philosoph zum Genusse dieser Wonne kommen kann. Konnte solche Eudaemonie einen Trost der Menschheit bilden?

Die Eudaemonie gewann jedoch andere mächtige Bundesgenossen. Dem Aristokratismus der Wissenschaft trat vor allem der Universalismus des allgemeinen und erhöhten Menschenwohls entgegen. Schon Plato konnte dem Reiz des sozialen Romans nicht widerstehen. Und arabische Philosophen [2]) haben dieses Grenzgebild von Ethik und Poesie ausgebildet. Die stoische Richtung in einem Zeitalter der ihre Auflösung vorbereitenden Sklaverei machte den Gedanken und die Gesinnung des Sozialismus im Natur- und Völkerrecht populär. Der revolutionäre sittliche Schwung der ersten christlichen Gemeinden fand hier ebenso Widerhall, wie er selbst zum Teil dieser Kraft entstammte. Bei den Juden

1) Hilch. Theschuba 10, 2.
2) vgl. Munk, Mélanges S. 438.

war der ursprüngliche menschheitliche Sinn des prophetischen Messianismus niemals erstorben, wenngleich sie diese ethische Fernsicht mit der Hoffnung auf endliche Befreiung von ihrer geschichtlichen Notlage beseelten. So bildeten der Kosmopolitismus gegenüber dem Vandalismus der Völkerwanderung, und der Sozialismus gegenüber dem Elend der Massen das Ferment, aus dem der Eudaemonismus immer wieder sich belebte.

Vielleicht aber war nicht minder wichtig für diese seine Erhaltung das eschatologische Moment in der Mythologie aller Völker. Das Schicksal des Menschen nach dem Tode war es ja, das zuerst ihm die Seele gegeben hat; freilich daher mit aller der Zweideutigkeit, die diesem Ursprung anhaftet. Je mehr sich aber die Vorstellung verlor, daß die abgeschiedene Seele ein Spukgeist und Schreckgeist sei; je mehr die Vorstellung der Seele sich psychologisch vergeistigte, auf das Bewußtsein und seine Einheit sich richtete, desto mehr immaterialisirte sie sich auch für die Rätsel der Sittlichkeit. So trat die Unsterblichkeit der Seele aus der Mythologie und der Religion in die philophische Ethik hinüber.

Es ist konsequent, daß sich Aristoteles auch hier von Platon trennt; nur der Denker in der Seele, der im Denken schaffende Nus ist ihm unsterblich, nicht die Menschenseele als solche. Immerhin giebt es etwas im Menschen, das an dem Leben der unsterblichen Götter Teil hat. Und so unterstützt dieses Zugeständnis, welches Aristoteles auf seinem Standpunkt dem allgemeinen philosophischen Glauben darbringt, seine Theorie der Eudaemonie.

Das Verhalten des jüdischen Schrifttums zur Idee der Unsterblichkeit hat zu allen Zeiten Bedenken erregt; und die allgemeine Bildung hat sich des Vorurteils bemächtigt, der niedrige Stand der jüdischen Religion bekunde sich in ihrem Mangel an diesem Glauben. Wer die Bibel des alten Bundes kennt, wird die Verkehrtheit dieser Ansicht kaum begreifen können. Aber sie wird allerdings begreiflich aus den Ansprüchen, welche die allgemeine religiöse Bildung, und die irreligiöse, aber nicht minder spiritistisch abergläubige erst recht an die Unsterblichkeit offen oder verblümt zu stellen nicht aufhört. Die alte Bibel hält die Unsterblichkeit innerhalb der strengen Grenzen der Sittlich-

keit, wie sie durch das Verhältnis des Menschen zu Gott umschrieben ist.

Es ist die Nähe Gottes (קרבת אלהים), die der Psalmist (73, 28) als das „Gut" des Menschen bezeichnet; auf welche daher fast sämtliche jüdische Religionsphilosophen einmütig den Sinn und Wert der Unsterblichkeit beschränken. Die Leiden des Jenseits ebenso wie die Freuden durften nur selten ein selbständiges Thema der religiösen Ausmalung werden. Die Auferstehung wird schon bei Ezechiel als ein Gleichnis bezeichnet; sie bedeutet nichts anderes als die Unsterblichkeit. Und diese gilt im letzten Grunde nur als ein Ausdruck für die sittliche Vergeltung. Aber diese selbst wird zwar bisweilen im Geiste der Zeit beschrieben und bestimmt; doch stellt sich auch bei solchen Ausschreitungen aus dem Geleise des jüdischen Denkens die unbezwingliche Korrektur ein, welche der Grundbegriff, in dem Religion und Ethik sich im Judentum versöhnen, der Begriff der Buße (תשובה) herbeiführt. Aller Fanatismus der Vergeltung wird durch einen Moment der Buße um seinen Wartelohn gebracht; die Buße überlistet den Satan und alle seine Verschreibungen.

VIII.

Die universelle Freiheit, mit der Maimuni den ethischen Schwerpunkt allen Dogmen gegenüber librierte, zeigt sich vielleicht nirgend so zwingend deutlich, wie bei den Konsequenzen, die er aus der Bestreitung der Glückseligkeit zog. An ihre Stelle setzte er die Selbstvervollkommnung; und diese setzte er gleich mit der Annäherung an Gott (התקרבות). Damit war der beste Sinn der Unsterblichkeit übernommen. Es kam jetzt nur noch darauf an, dem Eudaemonismus sein soziales Scheinargument abzunehmen. Hier kam Maimuni sein Prophetismus, wie insbesondere auch seine psychologische Auffassung der Prophetie zustatten. Und so kam er zu einer fundamentalen Unterscheidung, durch welche er die beiden Motive des Eudaemonismus entkräftete. Er trennte das ewige Leben (עולם הבא) von der messianischen Zeit (עתיד לבוא).

Die Geschichte dieser Ideen liegt klar zutage. Das ewige Leben ist der Glaube des Mythos; die Zeit des Messias ist der geschichtsphilosophische Gedanke der prophetischen Sittlichkeit.

Aber innerlich, wie diese beiden Gedanken sind für das Schicksal der Menschen, so verflechten sie sich auch; und so haben sie sich im jüdischen Geiste und Gemüte schon früh und ursprünglich verknüpft oder gekreuzt. Im Talmud läßt sich die Tendenz verfolgen, beide Begriffe, beide „Zeiten" voneinander zu scheiden. Schon dem Christentum gegenüber mußte sich diese Pointe zuspitzen. Das Christentum verkündete sich als Messiastum; aber dieser Messias war durch den Glauben an das ewige Leben bedingt; er wollte und er allein es verbürgen. So wurde der jüdische Gedanke förmlich dazu herausgefordert, seiner selbst wegen der gänzlich andern Bedeutung sich klar bewußt zu machen, welche dem Messiasgedanken von Anfang an einwohnt. Der Messias ist nicht der Erlöser des Menschen im Jenseit, sondern der Erlöser der Menschen im Diesseit.

Diese grundsätzliche ethische Bedeutung hat die Unterscheidung, welche Maimuni allen Ungenauigkeiten, Unbestimmtheiten, Unklarheiten und Vermischungen gegenüber in seinem Kommentar zur Mischna festlegt. Und wie sehr diese Unterscheidung die Konsequenz seiner Ablehnung der Eudaemonie ist, das zeigt sich in der durch das Prinzip der Selbstvervollkommnung geleiteten Bestimmung der beiden unterschiedenen Ideen, des Jenseit, wie des messianischen Diesseit.

Was zunächst das ewige Leben betrifft, so denkt man dasselbe wohl im Mythos nach Art des irdischen, wie auf der Insel der Seeligen. Außerhalb des alleinherrschenden Mythos jedoch fehlt es nicht an Vorstellungen, denen zufolge das ewige Leben ein Reich der Zukunft bildet, wie es mit der Wiederkunft Christi eintreten soll. In der jüdischen Eschatologie verwirrt sich eben hier das Jenseit mit der messianischen Zukunft; auch für das Leben der Seelen soll ihr Reich erst anbrechen, sei es mit, sei es ohne Zusammenhang mit dem Reiche des Messias. Es galt daher wohl vor allem, den Materialismus zu durchbrechen, der in der Vorstellung einer zukünftigen Welt für das ewige Leben liegt; das hebräische Wort der kommenden Welt begünstigte ihn. Maimuni vernichtete zunächst diesen Materialismus.

Diese Vernichtung gelang ihm durch sein Prinzip der Selbst-

vervollkommnung. „Was die Weisen die kommende Welt nennen, das hat seinen Grund nicht etwa darin, daß diese kommende Welt nicht jetzt schon vorhanden wäre; daß erst nach dem Vergehen dieser Welt jene Welt käme; so verhält sich die Sache nicht, sondern jene Welt ist beständig da seiend (מצוי ועומד) . . ., aber dem Menschen kommt jenes Leben erst nach seinem irdischen Leben."[1]) So wird das ewige Leben zu einem Zuwachs des menschlichen Individuums für seine Entwicklung und in seiner Entwicklung zum sittlichen Wesen. Es hat seinen Bestand nicht darin und insofern, daß es und als es kommen wird, sondern es besteht an sich; aber es besteht nur, sofern es kommt, weil es nur für das sittliche Individuum besteht, für das es kommen muß.

Und es ist dem innersten Gedanken nach das ewige Leben so als ein ethisches Sein, als eine ethische Idee gedacht. Es ist die Idee der sittlichen Individualität, welche durch ihre Ewigkeit bedingt ist, die diese kommende Welt bezeichnet. Es ist die sittliche Welt des ewigen Individuums, in welche das kommende Geisterreich verwandelt wird.

Wie das ewige Leben, so behandelt Maimuni auch die Auferstehung. Von Gehinnom sagt er: der Talmud erkläre die Art dieser Strafe nicht. Auch die Seligkeit deutet er geistig. Ebenso die Auferstehung; sie ist ein Grundstein (יסוד), aber kein Glaubenssatz (דת), noch mit einem solchen zusammenhängend. Die Unterscheidung dieser und ähnlicher Termini, die sich durch diese ganze Literatur hindurchzieht, ist ein beredtes Symptom für die Tendenz, die Macht der Dogmen einzudämmen. Aber am mächtigsten wird diese Tendenz bei Maimuni wegen der Kraft und Klarheit seiner Prinzipien.

Bei der Beschreibung der Seligkeit verleitet ihn der Satz des Talmud, daß „in jenem Leben die Frommen den Glanz der Schechina genießen" zu der weiteren Vergeistigung dieses seligen Genusses durch das Denken, allerdings durch die fortgeführte Erkenntnis Gottes, so daß der nach manchen Stellen nicht grundlose Schein entsteht, als ob auch bei ihm nur für die Theoretiker das ewige Leben von Statten ginge. Indessen sein Prinzip der Selbst-

1) Hilch. Theschuba VIII, 8.

vervollkommnung ist so zentral, daß es auch an diesem strittigen Punkte des Aristotelismus organisatorisch umgestaltend wirken muß. So schwingt sich Maimuni zu der ethischen Deutung auf, daß selbst die Vergeltung, der Lohn, wie die Strafe, nur Ausdrücke seien für den „Beistand", den Gott bei der sittlichen Arbeit leistet (אסייע לך).

Die Spitze der Vergeistigung, weil der Versittlichung, wird indessen damit erreicht, dass die Vervollkommnung im Jenseit als das Ideal der Verbesserung der menschlichen Natur bezeichnet wird: daß der Mensch vollkommen werde; daß die Natur des Menschen vollkommen werde; daß sie kein Hindernis bilde dagegen, daß seine Seele lebe und sich behaupte, das ist das ewige Leben. „Wenn der Mensch das Gute tut und von dem Bösen weicht, so wird die Art des Menschen sich vervollkommnen (ישלם בו ענין האנושי) und sich von dem Tiere absondern, und der Mensch wird vollkommen werden, indem die Natur des Menschen vollkommen wird, so daß kein Hemmnis da ist, daß die Seele lebt und sich erhält in dem Bestande, der ihr bekannt ist, und das ist das ewige Leben"[1]). So ist es also die Idee der Vervollkommnung der Natur, welche von der Selbstvervollkommnung gefordert wird, mit welcher diese sich zum ewigen Leben, und zwar in dem „bekannten Bestande" verbindet.

IX.

Der Entsinnlichung des Jenseit entspricht die Idealisirung des Diesseit in der messianischen Zeit; die Unterscheidung Beider, die Aufhebung ihrer Identität stellt den ethischen, einander ergänzenden Zusammenhang Beider fest. Die Sehnsucht nach dem Messias konnte trotz aller politischen Schrecken und Bedrängnisse Israels ihrer menschheitlichen Bedeutung nicht verlustig gehen; aber Skepsis oder Mystik haben die Zukunft hier in Utopismus verwandelt. Maimuni erkannte in diesem Utopismus der arabischen Staatsromane den alten Eudaemonismus wieder; wie denn auch Thomas Morus stoischer Eudaemonist war. Maimuni konnte das zum Lande der Selbstvervollkommnung ethisirte Jenseit für das messianische Zeitalter benutzen, indem er dieses zur Vorbereitung für

1) Mischna-Kommentar zum Abschnitt Chelek, f. 128, a.

jenes machte. Diese Zurüstung und Sicherung der Selbstvervollkommnung erhoffen, heißt die Idee des Messias erkennen.

Es ist jedoch noch eine andere Richtung in dem Prinzip der Selbstvervollkommnung durchzuführen für die eigene Bedeutung des messianischen Zeitalters gegenüber dem Jenseit. Im Jenseit schon kam es letztlich auf eine Vervollkommnung der menschlichen Natur hinaus; die Selbstvervollkommnung trat in Verhältnis zu dem allgemeinen Menschengeschlecht, wie die Menschennatur es darstellt. Diese geschichtliche Bedeutung des Menschentypus vertritt ganz besonders die messianische Idee: daß das menschliche Individuum nur ausreifen kann im genauen Konnex mit der sittlichen Entwickelung des Menschengeschlechts. Staat und Recht müssen zu dieser Selbstvervollkommnung der Menschheit anleiten; aber in ihren einzelnen geschichtlichen Verwirklichungen können sie freilich nur Annäherungen an dieses ihr Ziel bedeuten. Wie daher der Messianismus vom Eudaemonismus befreit werden muß, so nicht minder vom historischen Indifferentismus, für den das Problem der Theodicee nur einen erbaulichen Sinn hat. Der Eudaemonismus begünstigt den Egoismus und Opportunismus der Völker und der Machthaber. Der historische Realismus wird zum Materialismus angesichts der sozialen Ungerechtigkeiten. Der Utopismus hinwiederum kommt durch sein falsches Prinzip von der andern Seite in solche Gefahr, insofern er die materielle Wohlfahrt zur Hauptsache des veränderten Lebenswertes zu machen scheint.

Die Schärfe und die Klarheit der ethischen Erkenntnis Maimunis kann an dieser Grenzscheide von Theorie und Praxis, an der so manche scheitern, nicht genug bewundert werden. „Darum trägt ganz Israel, ihre Propheten und ihre Weisen Verlangen nach den Tagen des Messias, auf daß sie Ruhe erlangen von den politischen Dingen, um des ewigen Lebens würdig zu werden: weil in jenen Tagen des Messias sich mehren wird die Einsicht und die Weisheit und die Wahrheit." Die Erkenntnis wird zur Grundbedingung der messianischen Weltveränderung gemacht; die Erkenntnis als Weisheit, das ist nicht

als Religion, und die in ihr begründete Wahrheit. Es ist indessen nicht allein die intensive und extensive Mehrung des Erkenntnisschatzes, auf die es abgesehen ist, sondern die des Anteils an ihr.

Die Veränderung der geschichtlichen Natur des Menschen hat zur Voraussetzung die Verbreitung der Erkenntnis unter den Menschen; die Verbreiterung des menschlichen Niveaus für den Anteil an der Erkenntnis. „Wahrlich die Tage des Messias verändern in keiner Weise die Wirklichkeit von ihrer jetzigen Form . . ., aber in jenen Tagen wird es sehr leicht werden für die Menschenkinder, ihren Lebensunterhalt zu finden; mit geringer Mühsal wird man großen Nutzen erreichen . . und es wird sich mehren die Weisheit . . und es werden aufhören die Kriege . . eine große Vollkommenheit wird eintreten . . . man darf sich nicht wundern, daß das tausendjährige Reich sich erhalten wird. Jedoch begehren wir und erhoffen nicht die Tage des Messias wegen der Fülle des Ertrages und des Reichtums . . sondern weil dann eine Konzentration der Frommen sein wird und eine Führung (הנהגת הטובה והחכמה) des Guten und der Weisheit" (des Gutes der Weisheit oder der sittlichen Weisheit). Die Weisheit, die Erkenntnis allein ist das erstrebte Gut; sie ist die Voraussetzung für alle sozialen und weltbürgerlichen Konsequenzen.

Gegenüber dem Pessimismus Alrasis beruft sich Maimuni auf das Jesajanische Gleichnis des Wolfes mit dem Lamm, um das Universum, nicht den empirischen Menschen, zum Kriterium des Weltbesten zu erheben. Er verteidigt die anthropologische Theorie von der Gleichheit der Menschen. Diese ursprüngliche Gleichheit der Menschen soll entwickelt und ausgestaltet und durchgeführt werden. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Gleichheit sich in der Vernunft bewährt, und daß der Glaube an sie auf die Gleichheit der menschlichen Vernunft trotz aller empirischen Unterschiede sich stützt.

So bestärkt dieses Argument das zentrale Prinzip der Erkenntnis. Die Weisheit soll sich mehren, das ist die Erkenntnis, in der die Einheit der Vernunft sich bezeugt. Maimuni unter-

scheidet ausdrücklich die Weisheit von der Thora. Die Weisheit allein giebt Beweise, auch für die Erkenntnisse der Thora, und durch diese Beweise werden jene „im wahrhaften Denken bewahrheitet" (עיון האמיתי; ob. S. 105). Die echte Vollkommenheit, die vierte, in welcher die wahrhafte menschliche Vollkommenheit erreicht wird, in welcher der letzte Zweck sich realisirt, ist die Vollkommenheit der Denktugenden (מעלות שכליות).

In diesen Denktugenden (ἀρεταὶ διανοητικαὶ) hängt Maimuni allerdings mit Aristoteles zusammen, und es ist dies kein äußerlicher Zusammenhang, sondern der weltgeschichtliche. Das hellenische Prinzip der souveränen Vernunft spricht sich in den dianoëtischen Tugenden aus, und es haften ihnen daher auch alle Zweideutigkeiten des Intellektualismus an. Aber von diesen Zweideutigkeiten macht sich Maimuni frei; daher bleibt er, wird er auch hier nicht eigentlich abhängig. Das Denken ist bei ihm nicht das Denken der Muße, und daher nicht das Denken der Auserwählten nach dem seitherigen Gange der sozialen Welt. Sein Auspruch „die Welt geht ihren gewohnten Gang" (עולם כמנהגו נוהג) soll nicht die konservative Zuversicht bekräftigen gegenüber dem anzustrebenden Fortschritt der politischen Entwickelung, sondern er ist gegen den Wunderglauben gemünzt. Und der Gewohnheit vollends gesteht er gar kein Recht zu, auch in den logischen Fragen der Naturwissenschaft nicht[1]).

Er kämpft gegen die Mutakallimûn, welche als theologische Orthodoxe das skeptische Prinzip der Gewohnheit gegen das Kraftprinzip der Kausalität verteidigen. Innerhalb der Ethik indessen erkennt er kein sogenanntes Naturgesetz an, welches dem continuirlichen Fortschritte der Menschheit entgegenstände. Wie alle Menschen zur Gotteserkenntnis berufen sind, diese aber die Erkenntnis überhaupt zur Vorbedingung hat, so müssen alle Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntnis den ungehemmten Zugang gewinnen. Darin liegt die Grundkraft der messianischen Idee: kein Weltbestes ohne den Universalismus der Erkenntnis. Ist doch die messianische Idee die messianische Gottesidee. Es soll jedoch keine Gottesverehrung ohne Gotteserkenntnis bestehen. Gotteserkenntnis aber

1) vgl. Moreh ed. Munk I, 403; Munk, Mélanges p. 321 u. 378 ff.

hat den schweren pädagogischen Sinn, daß alle Menschen, daß auch die Menge (המון) die Einsicht gewinne von der Bedeutung der Gottesidee, und zwar daß Gott kein Körper und nichts Körperliches sei; und daß seine erkennbaren Attribute nur die ethischen der Handlung seien. Bedeutet dies für den Einsichtigen etwas anderes, als daß die allgemeine religiöse Gotteserkenntnis für das ganze Volk und die ganze Menschheit nur in der Ethik begründet werde? Damit allein schon ist die Philosophie des Wissens zur allgemeinen Forderung der Menschenbildung erhoben. Dieser Intellektualismus ist nicht Aristotelismus, sondern vielmehr echter, wahrer, ewiger Platonismus. Averroes hat Platons Republik übersetzt[1]). Ob Maimuni sie gelesen hat? Immerhin wüßten wir, daß die Übereinstimmung in der messianischen Kongenialität ihre Wurzel hat. Auf ihr beruht sein Schlußgedanke, für den er sich auf Sifra berufen kann, daß der Satz: „Ihr sollt selbst euch heiligen, und ihr werdet heilig werden" (Lev. 11, 44) keineswegs auf die äußerliche Heiligung gehe (אינם ענין טומאה וטהרה כלל). Und in derselben Konsequenz erkennt er nur den als den „Gottesverehrer der Liebe" an, „der an die Wahrheit glaubt, um die Wahrheit zu bestätigen" (המאמין באמת לעצם האמת[2]).

Ohne diese Erkenntnis Gottes keine Liebe Gottes, mithin keine Sittlichkeit. Die letzte Vollkommenheit ist nicht in Handlungen gegründet, noch in Sitten, sondern allein in den Einsichten. Die Erkenntnis legt und sichert den Grund für die Sitten und für die Sittlichkeit. So führt Maimuni in seinem Messianismus seinen Intellektualismus durch. Und man wird nicht bestreiten wollen, daß der beste Teil des Willens in diesem Intellekt behauptet ist.

Gerade also da, wo Maimuni äußerlich vielleicht am meisten an Aristoteles sich anschließt, fällt er von selbst am weitesten von ihm ab. Bei Aristoteles können nur Auserwählte die Tugenden des Denkens ausüben, weil Wirtschaft und Staat nur für sie die Muße freilassen; das antike Individuum geht im antiken Staate

1) s. Munk, Mélanges p. 314.
2) zu Chelek f. 127, b.

auf. Für Maimuni ist das Prinzip der Selbstvervollkommnung bestimmend; es bedeutet die Selbsttätigkeit, welche das Selbst seiner Vervollkommnung zu widmen hat, zugleich aber auch die Niveauerhebung des Selbst zur Aufgabe und zum Ziel der Vervollkommnung. Es ist gewiß nicht ohne Polemik gegen diese antike und Aristotelische Auffassung, wenn Maimuni der Preisgebung des Selbst gegenüber die Worte anführt: „Gieb nicht Anderen deine Hoheit"; und „meinen Weinberg habe ich nicht gehütet". Das messianische Ideal würde nicht das Ideal der Menschheit sein, wenn in ihm sich nicht das Prinzip der Selbstvervollkommnung entfaltete und präzisirte. Das Selbst fordert die Menschheit, und die Menschheit das Selbst. Die Menschheit ist der vollkommene Mensch; sie bringt den Menschen zum Ziel der Selbstvervollkommnung.

Das Jenseit des Individuums und das Diesseit des Menschengeschlechts sind Beide daher nur die Ausführung des Einen Prinzips der Selbstvervollkommnung. Auch in der Unsterblichkeit steht nicht das sinnliche, sogenannter Weise persönliche Individuum in Frage, sondern das ethische Wesen des Menschen. Daher darf sich Maimuni hier dem Aristoteles anschließen, ohne fürchten zu müssen, in dessen intellektualistischer Einseitigkeit sich zu verfangen. Er setzt das Individuum, das Selbst in den Geist, nicht in die Seele; in den Geist, der in der Denktätigkeit erst sich verwirklicht (שכל הנקנה).

Und weil nur dieser Geist Einheit ist, so darf auch für Maimuni die Einheit des Geistes die Einheit der Geister bedeuten. Zur Erkenntnis dieser Identität bedarf es keiner Mystik, weder im Diesseit, noch im Jenseit, sondern allein des Messianismus, der die Einheit der Geister in der Einheit des Menschengeschlechts zur Wahrheit macht. Die ethische Kraft, Gesundheit und Höhe der messianischen Erkenntnis erhebt Maimuni über alle Art von Dogmatismus, wie von Mystizismus; sie läutert und sie erfüllt seine ethische Erkenntnis.

Die messianische Idee ist der Höhepunkt des Prophetismus; sie ist aber auch der Hebel des Gottesgedankens. Und sie ist der Lebensgeist der jüdischen Religion und ihrer geschichtlichen

haben, wie sie uns in einem noch immer nicht genügend erforschtem Umfange in der Geschichte der Philosophie entgegentritt. Diese Wirkung würde allen geschichtlichen Analogieen widerstreiten, wenn das Werk des Maimonides nicht neben einer Zusammenfassung der vorangegangenen Leistungen zugleich ein Neues dargeboten hätte, wenn sich in ihm nicht eine Originalität der Anschauungen ausprägte, die es zum Ausgangspunkt einer über das Gegebene hinausstrebenden Entwicklung gemacht und die Aufmerksamkeit der Späteren immer wieder auf es gelenkt hat. Wer mit der Geschichte des Judentums nur einigermaßen vertraut ist, der weiß, welch' unermeßliche Bedeutung der Führer des Maimonides für das Geistesleben innerhalb der Glaubensgemeinschaft des Judentums gewonnen hat. Von den Einen auf das Höchste bewundert, von den Anderen auf das Schärfste bekämpft, ist er gewissermaßen das Ferment geworden, das den Forschungstrieb stets aufs Neue geweckt und die Denkarbeit der hervorragendsten Geister in Bewegung gesetzt hat. An ihm haben Jahrhunderte hindurch die Freunde wie die Gegner philosophischer Forschung sich über ihre Stellung dem Lehrinhalt des Judentums gegenüber orientirt; ob zustimmend oder ablehnend haben sie, insofern sie überhaupt das Bedürfnis hatten, den von ihnen eingenommenen Standpunkt prinzipiell zu rechtfertigen, sich einer Auseinandersetzung mit den Lehren des Maimonides nicht entziehen können. Und wie der Führer des Maimonides auch in die dumpfen, von allen geistigen Strömungen der Außenwelt abgeschlossenen Judengassen des späteren Mittelalters seine Lichtstrahlen hineingeworfen und in ihnen den Sinn für wissenschaftliche Erkenntnis niemals ganz hat erlöschen lassen, so ist er für alle nach innerer Befreiung und nach einer selbständigen Weltauffassung ringenden Geister der große Erwecker gewesen, an dem sich der philosophische Trieb in ihnen entzündet hat; er war es, der Männern, wie Spinoza, Mendelssohn und Salomon Maimon die erste Anregung zu ihrem wissenschaftlichen Denken gegeben und damit auf ihre ganze Entwicklung, wenn diese auch später eine andere Richtung einschlug, einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Diese Wirkung aber hat Maimonides nicht als Meta-

physiker, sondern als Religionsphilosoph, nicht als Vertreter der arabisch-aristotelischen Philosophie, sondern vielmehr umgekehrt durch deren Umbildung und Annäherung an den Lehrinhalt des Judentums ausgeübt; sie beruht auf der tiefsinnigen und originellen Erfassung der religiösen Probleme, durch die das Werk des Maimonides trotz der Wandlung in den allgemein philosophischen Anschauungen seinen Wert und seine Bedeutung auch für uns noch nicht eingebüßt hat.

Aber der Führer des Maimonides hat eine hervorragende Bedeutung nicht nur für das geistige Leben innerhalb des Judentums erlangt, sondern er hat bald nach seiner Veröffentlichung die Aufmerksamkeit auch nichtjüdischer Kreise in hohem Maße auf sich gelenkt und so seinen Einzug in die Weltliteratur gehalten. Schon zu Lebzeiten des Maimonides scheint dieses Buch, das er zwar in arabischer Sprache verfaßt, aber in hebräischer Schrift veröffentlicht hatte, in arabischer Umschrift verbreitet gewesen zu sein. Abdollatif, ein Zeitgenosse des Maimonides, hat den Führer schon gelesen und ihn vermutlich aus einer solchen Umschrift kennen gelernt[1]). Kurze Zeit nach dem Abschluß des Werkes waren bereits arabisch transskribirte Exemplare nach Südfrankreich gelangt und dem ersten hebräischen Übersetzer Samuel Ibn Tibbon in die Hände gekommen[2]). In einem Werke über christliche Theologie, dem „Theriak der Geister" des koptischen Geistlichen Raschid Abu'l Kheir, finden sich Citate aus dem Führer, die dessen Verbreitung in arabisch schreibenden nichtjüdischen Kreisen bekunden[3]). Von einem wahrscheinlich dem dreizehnten Jahrhundert angehörenden muhamedanischen Gelehrten ist uns ein Kommentar zu den den zweiten Teil des Führers eröffnenden 25 Propositionen der peripatetischen Philosophie überliefert, in dem der Verfasser dem jüdischen Philosophen die ehrenvollste Anerkennung zollt[4]). Und wie Josef Caspi,

1) D. Kaufmann, Der „Führer" Maimunis in der Weltlitteratur (Archiv für Geschichte der Philosophie v. Ludwig Stein, B. XI) S. 341.

2) Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 416A. 344.

3) S. Munk, Notice sur Joseph Ben Jehouda (Paris 1842) p. 27 n. 1.

4) Munk, Guide de Egarés (Paris 1856—1866) I Préface; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 361 ff.

der enthusiastische Bewunderer und verdienstvolle Kommentator des Führers, berichtet, wurden in Fez und in anderen Ländern Schulen errichtet, in denen muhamedanische Jünglinge unter Leitung jüdischer Gelehrter in das Studium dieses maimonidischen Werkes eingeführt wurden [1]).

Eine unvergleichlich größere Bedeutung aber hat der Führer des Maimonides für die christliche Theologie des Mittelalters gewonnen. Es ist geradezu erstaunlich, eine wie rasche Verbreitung dieses hervorragendste Werk der jüdischen Religionsphilosophie im christlichen Abendland gefunden hat. Um das Jahr 1190 vollendet, muß es nicht lange darauf ins Lateinische übersetzt worden sein [2]), denn schon in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts lassen sich, wie wir sehen werden, die Spuren seiner Einwirkung in der christlichen Scholastik nachweisen. Und je weiter die christliche Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihrer Entwicklung fortschreitet, desto mehr steigert sich der Einfluß, den die Lehren des jüdischen Denkers auf die maßgebenden Vertreter der Kirchenlehre ausüben. Diese merkwürdige Erscheinung hängt mit dem Umschwung zusammen, der sich mit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in der christlichen Scholastik zu vollziehen beginnt. An diesem Umschwung haben bekanntlich jüdische Gelehrte einen nicht unerheblichen Anteil gehabt durch ihre hervorragende Mitwirkung an den lateinischen Übersetzungen, denen die christlichen Theologen des Abendlandes, die bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts wesentlich unter dem Einfluß des ihnen durch die Kirchenväter und besonders durch Augustin vermittelten Platonismus gestanden hatten, die Bekannt-

1) Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi (עשרה כלי כסף) ed. Last (Preßburg 1903) II S. 70.

2) Vgl. über diese Übersetzung: J. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers in Frankel-Graetz Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 24. Jahrgang; Steinschneider, Hebr. Bibliographie XV S. 87; XVII S. 68; Hebr. Übers. S. 432; Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens II S. 228; Kaufmann a. a. O. S. 354 ff. Wie Perles in der angeführten Abhandlung gegen Salomon Munk nachweist, ist diese von den Scholastikern benutzte lat. Übersetzung nicht aus der hebräischen des Samuel ibn Tibbon, sondern aus der hinter dieser an Treue und Genauigkeit weit zurückstehenden des Jehuda Alcharisi unter stellenweiser Benutzung des arabischen Textes geflossen.

schaft mit der Physik, der Metaphysik, der Psychologie und der Ethik des Aristoteles, sowie mit den Kommentaren der Araber zu den aristotelischen Schriften verdankten. So gewannen trotz aller seitens der gegen die philosophischen Studien mißtrauisch gewordenen Kirche erlassenen Verbote die Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger bei den christlichen Theologen immer weitere Verbreitung, und schon die ersten der neueren Entwicklungsperiode der Scholastik angehörenden Lehrsysteme, die des Wilhelm von Auvergne und des Alexander von Hales stehen mehr oder minder auf dem Boden der arabisch-aristotelischen Philosophie. In noch viel höherem Maße gilt dies von den späteren Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts, bei denen mit der sich vertiefenden Kenntnis seiner Schriften das Ansehen des Aristoteles so sehr wuchs, daß er, wie sich Albertus Magnus einmal ausdrückt, gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten wurde [1]). Darin besteht auch kein Unterschied zwischen den Angehörigen der beiden das geistige Leben des dreizehnten Jahrhunderts beherrschenden Schulen; die Lehrer des Franziskaner- wie die des Dominikanerordens, Johannes Duns Scotus und Roger Bacon, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino stehen im wesentlichen auf dem Boden der arabisch-aristotelischen Philosophie und bauen auf deren Grundlage ihre eigenen Lehrsysteme auf. Je mehr die Scholastik aber in die Bahnen des Aristotelismus einlenkte, desto mehr stellte sich das Bedürfnis heraus, diesen dem überlieferten Lehrinhalt der Kirche anzupassen oder die Grenzen zwischen beiden so abzustecken, daß ein Konflikt mit der Kirche vermieden würde. Hier war es nun das Werk des jüdischen Denkers, das sich den christlichen Theologen gleichsam als Führer darbot, in dem sie die dringende Aufgabe, vor die sie sich gestellt sahen, soweit es die dem Judentum und Christentum gemeinsamen Glaubenslehren betrifft, bereits in glücklichster Weise gelöst fanden. Wenn z. B. das von der Provinzialsynode zu Paris ergangene und später vom Papste Gregor IX. erneuerte Verbot, sich mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu beschäftigen, nach der Angabe des

1) De anima tract. 2 cap. 3 (Opera ed. Jammy) III pag. 135.

Roger Bacon seinen Grund in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit hatte[1]), so war den Scholastikern von Maimonides der Weg gezeigt worden, wie man dem Aristotelismus gegenüber die Zeitlichkeit der Schöpfung auch vom philosophischen Standpunkt zu rechtfertigen imstande sei. Nach dieser Richtung hin hat der Führer des Maimonides in der Tat auf die Entwicklung der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt. Aber auch in vielen anderen Punkten hat die erleuchtete und von dogmatischer Befangenheit freie Auffassung der religiösen Probleme, wie sie ihnen bei Maimonides entgegentrat, auf die Theologie des christlichen Abendlandes einen tiefen Eindruck gemacht und ihnen die fruchtbarsten Anregungen gewährt. Dies im Einzelnen nachzuweisen, soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

I. Wilhelm von Auvergne.

Der Umschwung, der sich im dreizehnten Jahrhundert in der christlichen Scholastik vollzieht, wird eingeleitet durch die beiden zeitgenössischen Theologen, den Bischof von Paris Wilhelm von Auvergne und den Begründer der Schule des Franziskanerordens Alexander von Hales. Allerdings steht die neuere Entwicklung der Scholastik bei Wilhelm von Auvergne, der als Schriftsteller vermutlich vor Alexander von Hales auftrat[2]), sowohl was seine im Vergleich mit den Späteren noch ziemlich mangelhafte Kenntnis der arabisch-aristotelischen Philosophie[3]), als was die Festigkeit seines eigenen philosophischen Standpunkts betrifft, noch in ihren ersten Anfängen. Eine Vermittlung zwischen den wiederentdeckten Lehren der peripatetischen Philosophie und den platonisirenden Lehren der Kirchenväter erstrebend, stellt Wilhelm von Auvergne gewissermaßen den Übergang aus der älteren platonischen in die nachfolgende aristotelische Epoche der Scho-

1) Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[8] S. 256.

2) N. Valois, Guillaume d'Auvergne évêque de Paris, sa vie et ses ouvrages (Paris 1880) S. 238 n. 1.

3) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Münster 1893) S. 100.

lastik dar[1]). Um so bemerkenswerter ist die uns schon bei ihm, der noch dazu kein sonderlicher Freund der Juden war und unter dessen Episkopat und persönlicher Mitwirkung die Talmudverbrennung in Paris stattfand, entgegentretende Kenntnis der jüdischen Literatur, die er in einem Umfange besitzt, wie man es bei einem Manne, dessen schriftstellerische Tätigkeit in die ersten Jahrzehnte des dreizehnten Jahrhunderts fällt, kaum erwarten würde.

Wilhelm von Auvergne war es, der die beiden jüdischen Philosophen, die, in ihren Grundanschauungen so durchaus verschieden, Jeder in seiner Weise, für die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben, der Salomon ibn Gabirol oder Avicembron und Moses Maimonides in den Kreis der christlichen Theologie eingeführt hat. Während er aber den Avicembron, in dem er ebensowenig wie einer seiner Nachfolger den Juden erkannt, vielmehr einen unter arabischer Herrschaft lebenden Christen vermutet hat, wiederholt nennt und ihn als den angesehensten unter allen Philosophen, als den einzigen wissenschaftlichen Vertreter der Logoslehre im Lande der Araber bezeichnet[2]), wird der Name des Maimonides, vielleicht gerade weil er ihn als einen Juden kennt, von ihm niemals erwähnt. Trotzdem unterliegt es keinem Zweifel, daß er den Führer des Maimonides in Händen gehabt und ihn in ausgiebiger Weise benutzt hat. Auf Grund einiger Talmud- und Midraschstellen spricht Wilhelm v. A., der selber vielfach dem Wunder- und Aberglauben seiner Zeit huldigt, an mehreren Stellen seines philosophischen Hauptwerkes, der Schrift: De Universo, von den unglaublichen Fabeln, denen das Volk der Hebräer, nachdem es sich früher mit den Büchern seines Gesetzes und den Propheten begnügt habe, seit langer Zeit sich zugewendet hätte, und die nicht nur das Lachen, sondern sogar den Spott herausforderten. Die Kenntnis dieser „Fabeln" hat er zum Teil aus dem Werke des Maimonides geschöpft, aus dem er freilich auch hätte erfahren

1) K. Werner, Wilhelm v. Auvergnes Verhältnis zu den Platonikern des zwölften Jahrhunderts (Wien 1873) S. 54.

2) Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Breslau 1902) S. 25 ff.

können, wie man in den Kreisen denkender Juden derartige Aussprüche auffaßte, daß sie, wie Maimonides sich ausdrückt, nur derjenige lächerlich finden könne, der sie oberflächlich liest und sich an ihren buchstäblichen Sinn hält, während sie in Wahrheit in bildlicher Einkleidung und in der Form poetischer Allegorieen tiefe religiöse und philosophische Gedanken enthielten [1]). Den Anhängern dieses Fabelglaubens aber stellt W. v. A. eine kleine Anzahl von Juden gegenüber, die, unter das Volk der Sarrazenen gemischt, sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigt hätten [2]). Unter diesen Philosophen im Sarrazenenlande haben wir Niemanden anders als Maimonides und die Anhänger seiner Lehre zu verstehen.

In seiner Darstellung der Engellehre oder der Lehre von den geistigen Substanzen kommt Wilhelm auch auf die unter dem Namen Maasse Mercaba in der jüdischen Literatur vielfach behandelte Vision des Propheten Ezechiel (Kap. 1) zu sprechen. Mit der Auslegung dieser Vision, so bemerkt er, haben die Weisesten der Hebräer sich beschäftigt, ohne jedoch seines Wissens deren Sinn bisher richtig erkannt zu haben. Was jedoch, so fährt er dann weiter fort, die Abweichungen dieser Vision des Propheten Ezechiel von der ähnlichen des Propheten Jesaja (Kap. 6, 2 ff.) betrifft, so scheint ein Widerspruch zwischen den Darstellungen beider Propheten nur für den am Wortsinn Haftenden vorhanden zu sein. Ihrem letzten, eigentlichen Sinne nach besteht aber ein solcher Widerspruch durchaus nicht. So geht auch die Ansicht der hebräischen Weisen dahin, daß beiden Visionen dieselbe Wahrheit zugrunde liege, und daß beide Propheten dasselbe, nur unter

---

1) More I cap. 70, 71 (Guide I S. 329. 335); More III cap. 43 (Guide III S. 344. 345).

2) De universo I pars 3 cap. 31 (Opera Paris 1674) pag. 805 col. 2. Utrum autem mundus ille superior animal unum sit an plura, et utrum coeli ipsi animati sint, et an animae eorum rationales, apud Aristotelem et sequaces ejus determinatum habetur et etiam apud multos ex Italicis philosophis, doctrina vero Hebraeorum et Christianorum hactenus talia non curavit. Gens enim Hebraeorum contenta solebat esse libris suae legis et prophetarum. A tempore autem multo ad fabulas incredibiles se conversit et illis totaliter se dedit paucis dumtaxat exceptis, qui commixti genti Sarracenorum philosophati sunt.

verschiedenen Zeichen, gesehen hätten[1]). Können wir hier nur die Vermutung aussprechen, daß Wilhelm diese Auslegung des Amoraeers Raba aus der weitläufigen Abhandlung über die Maasse Mercaba im Führer des Maimonides geschöpft habe[2]), so geht aus einer anderen Stelle des Buches: De Universo mit unzweifelhafter Gewißheit hervor, daß dieses Werk des jüdischen Denkers dem Wilhelm v. A. vorgelegen habe und von ihm benutzt worden sei. Als Wohnsitz der Engel nimmt Wilhelm einen oberhalb der bekannten neun Sphären liegenden Raum an, den er das Empyreum nennt[3]). In der wunderlichen und überaus weit ausgesponnenen Untersuchung, die er diesem Gegenstande widmet, wirft er auch die Frage auf, ob die Materie dieser ersten und erhabensten aller Himmelsräume den Materien der anderen Körper ähnlich sei oder nicht. Als Ausgangspunkt für die Lösung dieser Frage nimmt er nun den Ausspruch eines Mannes, den die Hebräer für einen Philosophen hielten und der die Behauptung aufgestellt habe, daß Gott aus dem Glanze seines Gewandes den Himmel, die Erde dagegen aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war. Da nun dieser Mann, so fährt W. fort, bei den Hebräern als ein Weiser betrachtet wurde, dieser Ausspruch aber dem Wortsinne nach irrig ist, so gab ein anderer ihrer Philosophen ihm die Auslegung, Jener habe damit nichts anderes sagen wollen, als daß eine besondere Materie für den Himmel und eine andere für die Erde dagewesen sei[4]). Der

---

1) De universo II p. 2 cap. 135 pag. 984 col. 1. Scito igitur, quod in visione fiebant ista, in cujus expositione sapientissimi Hebraeorum laboraverunt, nec adhuc causam invenisse eos pervenit ad me. Ibidem col. 2. Dico igitur, quia secundum ultimam intelligentiam suam inter sermones non est contrarietas prophetarum istorum, licet secundum planum contrarii videantur. Sapientum autem Hebraeorum opinio est eandem veritatem subesse duabus visionibus illis et idem vidisse sub diversis signis prophetas illos.

2) More III cap. 6 (Guide III S. 35). Vgl. Talmud b. Chagiga fol. 13b.

3) De universo I p. 1 cap. 32.

4) De universo I p. 1 cap. 36 pag. 631 col. 2. De materia hujusmodi coeli primi ac nobilissimi, an communis sit, id est similis materiis aliorum corporum, merito dubitabit aliquis. Et fuit quidam, quem Hebraei reputant philosophum, qui dixit, quod Deus splendore pallii sui fecit coelum, terram vero de nive, quae erat sub throno ejus. Et quia sapiens apud Hebraeos reputatus est, cum juxta planum suum sermo iste mani-

hier behandelte Ausspruch des hebräischen Weisen o der Philosophen entstammt einer Stelle aus dem unter dem Namen Pirke d'Rabbi Elieser oder Boraitha d'Rabbi Elieser bekannten Hagadawerk [1]), die, vielfach gedeutet, auch dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, daß uns eine vom Kaiser Friedrich II. gegebene Erklärung derselben überliefert wird [2]). Die von Wilhelm im Namen eines anderen hebräischen Philosophen angeführte Deutung aber ist mit der von Maimonides in seinem Führer gegebenen identisch [3]). Auf Maimonides zielt wohl auch die Bemerkung, daß einige der angeseheneren Philosophen behauptet hätten, dem Aristoteles sei wohl in betreff der sublunarischen Dinge Glauben zu schenken, nicht aber in betreff der höheren Dinge, die er nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt habe [4]).

Die Benutzung des maimonidischen Führers beschränkt sich aber bei W. v. A. nicht auf einzelne Stellen; sie tritt uns in einer seiner Schriften vielmehr in einer geradezu überraschenden Ausdehnung entgegen. In der Schrift De Legibus, namentlich in ihrem ersten Teil, wo W. eine rationelle Begründung der biblischen Gesetzgebung und besonders eine Symbolik des jüdischen Opferkultus zu geben versucht, nimmt er Schritt für Schritt auf die entsprechenden Ausführungen im dritten Teil des maimonidischen Werkes Rücksicht, indem er sich dieselben entweder stillschweigend aneignet, oder sie, als seiner Ansicht nach nicht zutreffend, bekämpft. Ganz übereinstimmend mit Maimonides führt er, auf Deut. 4, 6 gestützt, aus, daß den biblischen Gesetzen neben ihrem buchstäblichen Sinn auch noch ein anderer, höherer Sinn

---

feste erroneus sit, quidam ex aliis eorum philosophus non aliud eum intellexisse in sermone suo exposuit, nisi quod per eum aliam fuisse materiam coeli, aliam vero terrae insinuare voluit per sermonem illum.

1) Pirke d'R. Elieser cap. 3.

2) Jacob Anatolis Malmad Hatalmidim (Lyck 1866) pag. 53b; Munk, Mélanges S. 144—145.

3) More II cap. 26 (Guide II S. 201—203).

4) De universo II p. 2 cap. 150 pag. 998 col. 2. Tu autem audivisti nonnullos ex nobilioribus philosophis dixisse, Aristoteli credendum esse de his, quae sunt sub circulo lunae, de altioribus sive superioribus nequaquam, quoniam in eis non profundavit usque ad perfectum. Vgl. oben S. 139. Aus Maimonides hat wohl Wilhelm auch die den jüdischen Religionsphilosophen eigentümliche Anwendung des talmudischen

zugrunde liegen müsse[1]). Wie Maimonides findet auch Wilhelm den Grund vieler Gesetze darin, daß sie dazu bestimmt seien, das israelitische Volk von gewissen bei den götzendienerischen Völkern verbreiteten Anschauungen und Sitten fernzuhalten[2]); ganz besonders seien es die Lehren der Szabier, denen die Schrift in vielen ihrer Verordnungen entgegenwirken wolle[3]). Der Ansicht des Maimonides, daß der ganze Opferkult nur als eine Konzession gegenüber den heidnischen Anschauungen des Altertums zu betrachten sei[4]), glaubt Wilhelm allerdings entgegentreten zu müssen[5]). Dagegen stimmt er der Begründung, welche Maimonides, von diesem Gesichtspunkt ausgehend, vielen auf das Opferwesen bezüglichen Einzelbestimmungen giebt, gewöhnlich zu[6]). Ebenso schließt er sich, um aus der Fülle von Beispielen noch einige hervorzuheben, der Erklärung des Maimonides in betreff der auf den Bau des Altars bezüglichen Bestimmungen[7]) und in betreff des Gebots der Beschneidung[8]) an, während er die Auslegung, betreffend das Gebot über die Behandlung des Vogelnestes, als nicht annehmbar zurückweist[9]).

Satzes: דברה תורה כלשון בני אדם locuta est lex lingua hominum kennen gelernt (vgl. More I cap. 26. 33. 47 u. a. O.).

1) De legibus cap. 16 pag. 47 col. 1. Vgl. More III cap. 41 (Guide III S. 247).

2) Ibidem cap. 1 pag. 24 et passim. Vgl. More III cap. 30. 37 u. a. O.

3) Das „Gesetz der Szabier" wird an einer Stelle, wo es sich um die biblischen Verordnungen in betreff der menstruirenden Frau handelt, von Wilhelm ausdrücklich erwähnt (De legibus cap. 6 pag. 36 col 1, vgl. More III cap. 47 Guide III S. 388—389); ebenso steht die Erklärung des Blutverbotes, in der er mit Maimonides übereinstimmt, mit der Lehre der Szabier in Verbindung (De legibus cap. 8 pag. 38 col. 2, vgl. More III cap. 46 Guide III S. 371—372). Auch die Kenntnis der in einigen Religionen beim Pflanzen gewisser Bäume üblichen Bräuche (De universo I p. 1 cap. 46 pag. 658 col. 1) hat Wilhelm wohl aus der Darstellung des Szabismus bei Maimonides (More III cap. 37 Guide III S. 291) kennen gelernt.

4) More III cap. 32. 46.

5) De legibus cap. 2 pag. 29 col. 2. In quo respondemus, quia septem de causis ante legem et etiam sub lege sacrificia hujusmodi sibi offerri voluit Deus, non solum propter consuetudinem idololatriae, ut quidam opinati sunt. Haec enim causa in Cain et Abel locum non habet, cum temporibus eorum nec ipsi, nec alii idololatrae idololatria assueti essent. 6) vgl. Guttmann, Scholastik S. 21 A. 5.

7) De legibus cap. 2 pag. 31 col. 1. Vgl. More III cap. 45 (Guide III S. 354. 355).

8) Ibidem cap. 3 pag. 33 col. 1. Vgl. More III cap. 49 (Guide III S. 416 ff.).

9) Ibidem cap. 4 pag. 35 col. 1. Vgl. More III cap. 48 (Guide III S. 399—400).

In derselben Schrift kommt W. v. A. noch einmal auf die Juden im Sarrazenenlande zurück. Während die Juden, so führt er dort aus, sich früher auf ihr eigenes Schrifttum beschränkt und es nicht gewagt hätten, sich mit der Philosophie zu beschäftigen, hätten sie, seitdem sie unter die Völker gemischt seien, die Wissenschaften und Studien mit großem Eifer zu fördern angefangen, wie sie auch noch heutigentages dieselben zu erweitern und zu fördern nicht abließen [1]). Die hier den Juden erteilte Anerkennung verwandelt sich aber bald darauf in eine Anklage, indem er in folgender Weise fortfährt: „Nachdem sie sich mit den Chaldaern oder Babyloniern und mit dem Volk der Araber vermischt, haben sie sich auch in deren Studien und in die Philosophie eingelassen und sind den Ansichten der Philosophen gefolgt, da sie es nicht verstanden, die Lehren ihres Gesetzes und den Glauben Abrahams gegen die Anfechtungen und Gründe derselben zu verteidigen. So ist es gekommen, daß sie in Beziehung auf das Gesetz Irrende und in Beziehung auf den Glauben Abrahams Häretiker geworden sind, zumal nachdem die Herrschaft der Sarrazenen sich über ihren Wohnsitz ausgebreitet hat. Seitdem sind nämlich Viele der Lehre von der Ewigkeit der Welt und anderen Irrtümern des Aristoteles gefolgt. Daher giebt es im Lande der Sarrazenen unter denen, die unter den Philosophen weilen, nur wenige wahre Juden, d. h. solche, die nicht in irgend einem Teile ihres Glaubens Sarrazenen sind oder den Irrtümern des Aristoteles zustimmen“ [2]). Sollte diese Schilderung von der Gesetzesuntreue

1) De legibus cap. 1 pag. 24 col. 1. Unde nec philosophiae operam dare illis temporibus ausi sunt, donec commixti inter gentes, videlicet Caldaeos, disciplinas et studia maxime proveherent, et adhuc ampliare neque provehere non desistunt.

2) De legibus ibidem col. 2. Postquam autem Caldaeis sive Babyloniis et genti Arabum commixti sunt, et miscuerunt se studiis eorum et philosophiae et secuti sunt opiniones philosophorum nescientes legis suae credulitates et Abrahae fidem contra disputationes eorum et rationes defendere. Hinc est, quod facti sunt in lege erronei et in fide ipsius Abrahae haeretici, maxime postquam regnum Sarracenorum diffusum est super habitationem eorum. Exinde enim aeternitatem mundi et alios Aristotelis errores secuti sunt multi eorum. Hinc est, quod pauci veri Judaei, hoc est, qui non in parte aliqua credulitatis suae Sarraceni sunt aut Aristotelis consentientes erroribus, in terra Sarracenorum inveniuntur de his, qui inter philosophos commorantur (vgl. auch De legibus cap. 15 pag. 47 col. 1). Der hier zweimal wiederkehrende Ausdruck fides

und dem häretischen Charakter der Juden im Sarrazenenlande, die sich mit der Philosophie beschäftigten, eine reine Erdichtung sein und jedes tatsächlichen Hintergrundes entbehren? Wir glauben nicht. Auf uns wenigstens macht sie den Eindruck, als ob sie nur einen Wiederhall der Anklagen und Beschuldigungen enthielte, die in dem über die maimonidische Philosophie ausgebrochenen Streite gegen deren Anhänger gerichtet wurden. W. v. A. mag von diesen Vorgängen Kenntnis erlangt haben infolge der durch Salomon von Montpellier und Jona von Gerona hervorgerufenen Bewegung, in der ja auch die Hilfe der Inquisition in Anspruch genommen wurde, und die zur Verbrennung der maimonidischen Schriften in Montpellier und Paris geführt hat[1]).

II. Alexander von Hales.

Mit noch größerer Berechtigung als von Wilhelm von Auvergne läßt sich von seinem Zeitgenossen Alexander von Hales (gest. 1245) behaupten, daß die veränderte Richtung, welche die Scholastik im dreizehnten Jahrhundert eingeschlagen hat, auf ihn als auf ihren eigentlichen Urheber zurückzuführen sei. Alexander von Hales war der erste, der die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren, besonders des Ibn Sîna, in ausgedehnterem Maße, als dies bis dahin geschehen war, zur systematischen Darstellung der christlichen Theologie herangezogen und den Versuch gemacht hat, diese mit den Lehren der aristotelischen Philosophie in Einklang zu setzen. Und wenn er auch nicht der erste war, der die christliche Theologie in einer Summa

---

Abrahae erinnert an More II cap. 13 (Guide II S. 107), wo im Gegensatz zu der Lehre von der Weltewigkeit von dem Glauben an eine zeitliche Schöpfung die Rede ist, zu der zuerst unser Vater Abraham sich bekannt habe. — Gegen Maimonides erhebt schon der Arzt Juda Alfachar (um 1230) in seiner bekannten Antwort auf ein Sendschreiben David Kimchi's den Vorwurf, daß er sich anheischig gemacht habe, wenn er die Beweisführung des Aristoteles für bündig hielte, auch den Schöpfungsbericht der Bibel im Sinne der Weltewigkeit umzudeuten (Briefsammlung des Maimonides, Leipzig 1859 III S. 1 b). Im Übrigen mag es unter den jüdischen Anhängern der Philosophie auch solche gegeben haben, die sich zu der Lehre von der Weltewigkeit bekannten.

1) Grätz, Geschichte der Juden VII³ S. 34 ff.

Theologiae zur Darstellung gebracht hat[1]), so scheint doch die eigentümliche dialektische Methode, die seitdem in den Werken der Scholastiker zur Anwendung gelangte, durch ihn ihre erste Ausbildung erfahren zu haben[2]).

Während irgend welche Bekanntschaft mit dem Talmud in der Summa Theologiae des Alexander von Hales nicht nachzuweisen ist, begegnen wir auch schon in diesem Werke, mit dem der Orden der Franziskaner, dem der Dominikaner voranschreitend, seinen Einzug in die Geschichte der Philosophie des Mittelalters hält, den Spuren der beiden jüdischen Philosophen, die auf die weitere Entwicklung der Scholastik einen so bedeutsamen Einfluß auszuüben berufen waren. Von einem tiefergehenden Einfluß der Lehre des Avicebron, die später in der Schule des Franziskanerordens eine so große Bedeutung erlangte, kann allerdings bei dem Begründer dieser Schule wohl kaum die Rede sein. Ich habe in der Summa des A. v. H. den Namen des Avicebron überhaupt nicht und seinen Fons vitae nur ein einziges Mal erwähnt gefunden. Weit zahlreicher aber sind die Beziehungen zu dem Führer des Maimonides, den er an den beiden Stellen, wo er ihn ausdrücklich erwähnt[3]), mit dem Namen Rabbi Moyses bezeichnet, der seitdem von den Lehrern der christlichen Theologie für den jüdischen Denker durchweg beibehalten wurde.

Unzweifelhaft aus Maimonides geschöpft ist die Ausführung im ersten Buch der Summa, daß es eine Erkenntnis Gottes an sich und eine aus seinen Wirkungen gebe. Gott aus seinen Wirkungen erkennen, heißt ihn von rückwärts erkennen; Gottes Wesen, wie es an sich ist, erkennen, heißt ihn von Angesicht erkennen, in welchem Sinne auch von Mose gesagt wird: „Du wirst meine

---

1) Hauréau, De la philoscophie scolastique I S. 425, Histoire de la philos. scol. II, 1 S. 133; Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck) 1885 S. 184.

2) F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la methode scolastique (Paris 1896) S. 222 ff.

3) Summa (Norimberg 1482) Lib. 1 qu. 22 m. 6. Secundum quod dicit Rabbi Moyses et alii prophetae [philosophi] de quibusdam animalibus, quae fiunt ex putrefactione. Dicunt enim, quod per potestatem sementinam, quae est in corporibus supercoelestibus, fiant hujusmodi animalia. Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361); II cap. 6 (Guide II S. 71) u. a. O. Auf die zweite Stelle kommen wir später zurück.

Rückseite sehen, mein Angesicht aber wirst du(!) nicht sehen (Exod. 33, 23)[1]). Bei der Erörterung der Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, wird eine Reihe von Beweisen angeführt, die von den Philosophen für die Ewigkeit der Welt seien beigebracht worden. Ein Teil dieser Beweise ist wahrscheinlich der Stelle des Führers entnommen, die von den sieben Beweisarten der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt handelt[2]), und die, wie wir sehen werden, bei gleicher Gelegenheit auch von Albertus Magnus und von Thomas von Aquino benutzt wird. Ebenso scheint auch schon Alexander in der Widerlegung dieser Beweise mehrfach dem Maimonides gefolgt zu sein. Mit diesem legt er gegenüber den von dem Begriff der Bewegung ausgehenden Argumenten der Peripatetiker das Hauptgewicht darauf, daß man von der Art, wie die Dinge in der Welt entstehen, nicht auf die Entstehung der Welt überhaupt schließen dürfe[3]). Durch ihn

1) Summa 1 qu. 2 m. 1 a. 4. Est enim cognitio Dei in sua forma et cognitio ejus in suo effectu. Cognoscere ipsum in suo effectu, est cognoscere ipsum a posteriori, cognoscere ipsum in se, sicut est, est cognoscere ipsum in sua facie, et hoc modo dicitur Moysi: Videbis posteriora mea, faciem meam non videbis. Vgl. More I cap. 21 (Guide I S. 76); I cap. 38 (Guide I S. 141); I cap. 54 (Guide I S. 216).

2) Summa Lib. 1 qu. 12 m. 8. Item objiciunt philosophi sumentes rationem ex natura motus. Nam motus coeli aut est aeternus aut non, si non, fuit ergo factus, fuit ergo possibilis moveri et postea motus; ergo fuit eductio de potentia in actum, sed hujusmodi eductio est motus, fuit ergo motus ante illum motum. De illo alio similiter potest quaeri, utrum fuerit factus aut aeternus, et sic erit aut abire in infinitum aut stabitur alicui ad unum motum, qui sit aeternus. Sed qua ratione potest stare in alio et in motu coeli: ex quo videtur, quod motus coeli sit aeternus (vgl. More II cap. 14 Guide II S. 115, I Methode). Item est alia ratio in parte materiae generabilium et corruptibilium. Aut enim ipsa est ingenerabilis et incorruptibilis, aut generabilis et corruptibilis. Si fuit generata: ergo ex materia praejacente sive praecedente, ergo fuit materia ante illam. Similiter potest quaeri de illa. Aut ergo est ire in infinitum, aut erit ponere aliquam materiam ingenerabilem. Sed sicut potest alia, sic et prima (a. a. O. II Methode) . . . Item ex parte motoris objicitur sic. Motor est infinitae potentiae et simplicis et invariabilis essentiae et voluntatis. Talis autem potentiae infinitus est actus; ergo erit actus illius infinitus. Dicitur enim: quod aliquando moverit, non semper movit aut movebit. Tunc si motus voluntarius, qui prius non movebat, postmodum movit, indiguit aliquo expergefaciente, vel prius habuit aliquod impedimentum, vel prohibens, vel retardans etc. (a. a. O. S. 119 VI Methode).

3) So heißt es unter Anderem bei Alexander (l. l.): Ad duodecimum dicendum, quod respicientes philosophi ad causas inferiores motus coeli dixerunt motum non habere principium nec finem suae durationis. Ex parte enim motoris, qui similiter se

also ist dieser zuerst von Maimonides aufgestellte und für die Rechtfertigung der biblischen Schöpfungslehre entscheidende Gesichtspunkt in die Scholastik eingeführt worden. Wenn sich A. v. H. an einer anderen Stelle für die Ansicht entscheidet, daß dem Universum von Urbeginn an die Kraft eingepflanzt sei, nicht nur die sogenannten natürlichen, sondern auch die wunderbaren Dinge hervorzubringen, daß demnach die Wunder im Grunde das Naturgesetz nicht durchbrächen, so ist er wohl auch hierin einer bekannten Ausführung des Maimonides gefolgt [1]).

Einen besonders überzeugenden Eindruck scheint, wie auf Wilhelm von Auvergne, so auch auf Alexander von Hales die maimonidische Auslegung der pentateuchischen Gesetzgebung gemacht zu haben. Das Gesetz des alten Testaments, so führt er einmal aus, enthält einerseits solche Vorschriften, deren Nutzen

habens est semper, nec magis se habet, quod motus ab ipsσ sit nunc quam prius, istud posuerunt similiter ex parte mobilis, quod est corpus uniforme, non magis se habens motum nunc quam prius. Cum enim sit corpus sphaericum, non habens contrarium, semper est ordinatum in motum circularem. Similiter ex parte materiae, quae est indeficiens et subjectum generationis et corruptionis, posuerunt motum et mundum perpetuum, quia eodem modo semper se habente motore et mobili, quod est coelum, erit semper eodem modo se habens, et eodem modo se habente motu coeli, qui est causa generationis et corruptionis, et eodem modo se habente materia subjecta semper, erit semper generatio et corruptio et ita mundus. Secundum causas ergo inferiores erit positio philosophorum de aeternitate motus et mundi. Secundum vero causas superiores patet cuilibet consideranti initium temporis et motus mundi, secundum quod mundus dicitur fluxus rerum secundum mutationem et generationem et corruptionem. Causae enim superiores sunt divina potentia et divina sapientia, divina bonitas. Ex parte divinae potentiae patet exordium mundi et materiae, nam divina potentia est summa et ideo non indiget materia subjecta ad operandum aliquid, est igitur operans de nihilo, quia est totum causa sui operis, ut non requiratur aliqua possibilitas ex parte subjectae materiae; ideo mutatio prima contra operationem divinam non habet ante se aliam mutationem. Ideo ad id, quod quaerit: mundus est factus vel aeternus? dico, quod factus est, et quum ulterius arguit: ergo prius fuit possibile moveri? si tu dicis possibile materiae falsum est, quia motus primus factus est non per motum, qui sit per subjectam materiam, sed per creationem, quae est creatio de nihilo. Similiter per hoc patet solutio ad tertium decimum, quod dicit, quod materia est ingenerabilis. Si enim generatio dicit actionem ex praejacente materia, hoc modo est verum et sic est generatio mutatio naturalis. Si vero generatio dicit solum idem quod factio, sive ex materia, sive non, hoc modo materia non est ingenerabilis, quia est facta non per mutationem naturalem, sed per mutationem quae est ante naturam quae est creatio. Vgl. More II cap. 17—18 (Guide II S. 129—144).

1) Summa II qu. 42 m. 5 art. 5. Vgl. More II cap. 29.

uns bekannt ist, wie das Verbot des Mordes, des Ehebruchs und ähnliche, andererseits solche, deren Nutzen uns nicht bekannt ist, wie z. B. das Verbot, die Frucht eines neugepflanzten Baumes zu genießen. Die Gesetze, deren Nutzen uns bekannt ist, werden von Rabbi Moyses Judaeus Rechtsgesetze, die anderen mit einem Gesamtnamen Ceremonialgesetze genannt[1]). Irgend ein geistiger Sinn freilich muß, wie manche treffend bewiesen haben, auch den Zeremonialgesetzen zugrunde liegen. Wenn es z. B. Deut. IV heißt: „Dies ist unsere (!) Weisheit und unsere Einsicht in den Augen der Völker," so kann damit doch nicht gemeint sein, daß man dieses Volk wegen des buchstäblichen Sinnes des Gesetzes für weise und einsichtig halten werde[2]). Den Zweck der Ceremonialgesetze, deren Grund uns nicht bekannt ist, und besonders des im Alten Testament verordneten Opferwesens erblickt er, sich dem Grundgedanken der maimonidischen Gesetzesauslegung anschließend, darin, daß sie dazu dienen sollten, die Juden vom Götzendienste fernzuhalten, was, dem der gesamten Gesetzgebung der Bibel zugrunde liegenden Prinzip entsprechend, als ein moralischer Zweck zu betrachten ist[3]). Ebenso folgt Alexander dem

1) Summa Lib. 3 qu. 28 m. 1 a. 5. Ad tertium dicendum, quod quorundam praeceptorum utilitas nobis nota est, sicut utilitas istius: non occides, nec fornicaberis etc., quorundam autem utilitas non est nobis nota, sicut utilitas prohibitionis esus ligni de novo plantati. Et illa quorum utilitas scitur, vocat Rabi Moyses Judaeus judicia (משפטים), alia vocat ceremonalia (חקים) generali nomine. Ibid. m. 2 a. 1 § 2. Item quidam expositor legis hebraeae dicit, quod omne praeceptum, cujus utilitas nota est, dicitur judicium, quorum vero utilitas ignota est, dicuntur ceremoniae. Vgl. More III cap. 26 (Guide III S. 204—205).

2) Summa Lib. 3 qu. 54 m. 2. Nam convenienter quidam probaverunt per auctoritates et rationes et exempla in lege quantum ad ceremonalia contineri intelligentiam spiritualem. Legitur Deut. IV: Haec est nostra sapientia et intellectus coram omnibus populis etc. Quis enim propter litteralem intelligentiam solam legis sapientem et intelligentem censeat populum illum. Vgl. More III cap. 31 (Guide III S. 247).

3) Summa Lib. 3 qu. 28 m. 2 art. 1 § 1. Item omnis actus latriae est moralis, sed actus sacrificiorum erant latriae, quia illis colebatur Deus et honorabatur ut Deus, ergo erant actus morales. Igitur ceremonalia aliqua sive sacramentalia erant moralia. Similiter istud patet de omnibus ceremonalibus, sicut de isto: non arabis in bove et asino, non coques hedum in lacte matris, non vestieris lana et lino etc., quorum ratio non est manifesta, quia, sicut dicunt judaei expositores legis ad litteram, omnia praecepta, quorum non est ratio manifesta, dabantur Judaeis, ut revocarentur ab idololatria; ergo erat intentio talium ceremonalium esse longe ab idololatria, sed longe esse ab

Maimonides in der Begründung vieler einzelnen Gebote, worauf wir jedoch hier nicht weiter eingehen können.

III. Vincenz von Beauvais.

Einer der ersten aus dem Orden der Dominikaner hervorgegangenen Theologen, verdankt Vincenz von Beauvais (geb. zwischen 1184 und 1194, gest. um das Jahr 1264) seine Stellung in der Geschichte der Wissenschaft nicht sowohl seinen Leistungen auf dem Gebiete der Theologie, als vielmehr der hervorragenden Bedeutung, die er für die Literaturgeschichte des Mittelalters und insbesondere für die Kenntnis der wissenschaftlichen Bestrebungen im dreizehnten Jahrhundert erlangt hat. Vincenz von Beauvais war zu sehr Polyhistor und nicht Selbstdenker genug, um ein eigenes theologisches Lehrsystem aufzustellen, ein zu wenig schöpferischer Geist, um die Wissenschaft nach irgend welcher Richtung durch originelle Gedanken zu befruchten. Dagegen hat das Mittelalter nur wenige Gelehrte aufzuweisen, die sich an Umfang und Vielseitigkeit des Wissens mit V. v. B. vergleichen ließen. In seinem Hauptwerk, dem Speculum majus, besitzen wir eine im größten Stil angelegte Encyklopädie aller Wissenschaften, eine systematisch angeordnete Sammlung von Excerpten, aus der wir uns, wie kaum aus einem anderen Werke, über den Stand und Umfang der Wissenschaften und Künste sowie über deren Pflege in den Schulen jener Zeit unterrichten können. In diesem Sammelwerke wird neben dem überaus häufig citirten Isaak Israeli und dem ohne Nennung des Autors benutzten Fons vitae des Avicebron an fünf Stellen auch der Führer des Maimonides excerpirt. An dreien dieser Stellen wird der Name des Rabbi Moyses erwähnt[1]); an einer Stelle, wo es sich um die Erklärung von

idololatria, istud est morale. Vgl. More III cap. 52 (Guide III S. 453); More III cap. 29 (Guide III S. 229) u. a. O.

1) Specul. natur. III cap. 82 (Douai 1624) col. 216; IX cap. 20 col. 565; XIV cap. 32 col. 1112. An der letztangeführten Stelle handelt es sich um die More II, 8 (Guide II S. 77—78) erörterte Frage der Sphärenharmonie. Vincenz verwirft die Ansicht, daß durch die Bewegung der Himmelskörper Töne erzeugt würden. Dabei aber bedrückt ihn die Frage, wie die nach der Ansicht des Gregorius dereinst im coelum empyreum anzustimmende laus vocalis zustande kommen werde.

Genes. 1, 7 handelt, wird die Ansicht des Maimonides von Vincenz in seinem eigenen Namen vorgetragen [1]), und wieder an einer anderen, wo von den verschiedenen Arten der Prophetie die Rede ist, wird Maimonides stillschweigend benutzt [2]).

IV. Albertus Magnus.

Alle seine Vorgänger wie alle seine Nachfolger übertrifft an Kenntnis des jüdischen Schrifttums Albertus Magnus (1193—1280), in dem die Schule des Dominikanerordens einen ihrer gefeiertsten Vertreter gefunden hat. Seine erstaunliche, alle Gebiete der damals bekannten Wissenschaft umfassende Gelehrsamkeit bekundet sich auch in seiner Benutzung der jüdischen Literatur. Vom Talmud, dem monumentalsten Literaturwerk des Judentums, hat er, der das im Jahre 1248 erneuerte Verdammungsurteil über den Talmud mitunterzeichnet hat, freilich ebensowenig eine genauere Kenntnis wie die anderen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts. Das Wenige, was er, zum Teil entstellt oder mißverstanden, aus dem Talmud anführt, hat er fast durchweg dem Führer des Maimonides entlehnt. Dagegen finden wir bei ihm die Namen mehrerer der arabisch-jüdischen Literatur angehörender Autoren auf dem Gebiete der Astronomie oder der Astrologie erwähnt [3]), die unseres Wissens den anderen Scholastikern unbekannt geblieben sind. Von den Werken der jüdischen Religionsphilosophen hat er die des Rabbi Isaac (Isaak Israeli), des Avicebron (Salomo ibn Gabirol), eines nicht näher bezeichneten Abraham oder Abraham Hispalensis [4]) und endlich des Rabbi Moyses Aegyptius oder

1) Spec. natur. III cap. 95 col. 224. Nos itaque dicimus, quod ubi dicitur: Deus divisit per firmamentum aquam ab aquis, non sumitur aqua pro elemento, sed pro materia confusionis etc. Vgl. More II, 30 (Guide II S. 330ff).

2) Ibidem XXVI cap. 95 u. a. O.

3) vgl. Guttmann, Scholastik S. 48—53.

4) Diesen Abraham habe ich nur in dem jüngst zum ersten Mal veröffentlichten Hiobkommentar (Alberti Magni Commentarii in Job ed. Melchior Weiss, Freiburg i. B. 1904), und zwar jedesmal in Verbindung mit Moyses Aegyptius und mehrere Male auch mit Isaac citirt gefunden. Ich gebe hier zunächst die betreffenden Stellen wieder. 1) col. 31 Z. 34—col. 32 Z. 30. Haec, quae dicta sunt, Judaei et nostri Judaizantes Haeretici (vgl. Guttmann, Scholastik S. 50 A. 1; S. 107 A. 5) exponunt aliter. Dicunt enim, quod in die, hoc est, in luce providentiae divinae, angeli Dei sive filii bonae

unseres Maimonides benutzt, und zwar in einem Umfange, wie er bei den früheren Scholastikern auch nicht annähernd anzutreffen ist.

Der Einfluß, den besonders die religionsphilosophischen Anschauungen des Maimonides in fortschreitendem Maße auf die christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts ausübten,

---

creaturae, hoc est secundum rectum intellectum operantes, Deo assistunt, malae autem creaturae, quae significantur per Satan, hoc est sensualitas cum passonibus inclinantibus, etiam ad malum assunt. Et hoc esse, quod dicitur, quod omnis homo habet bonum angelum a dextris et malum a sinistris et ideo, quia malum infinitum est, quaerere Dominum per verbum infinitum: Unde venis? et Satan dicere, hoc est materiam cum privatione dicere: Circuivi terram undique spargendo malum privationis. In caelo enim locum non habet, quia ibi non est generatio nec corruptio . . . . . Et hoc colligitur in tertia collatione Rabbi Moysi in libro, qui dicitur dux neutrorum cap. XXIV, quam opinionem sequuntur Abraham, Isaac, Moyses Aegyptius, Judaeorum philosophi, eo quod dicunt angelos intelligentias esse, quae sint ubique et semper et nusquam mittantur, angelos autem, qui mittuntur, effectus eorum in inferioribus, vel homines, qui praesago spiritu ista praenuntiant sive ad bonum, sive ad malum. 2) col. 60 Z. 26. Secundum Abraham Judaeum philosophum et secundum Rabbi Moysem Satan Leviathan dicitur, secundum quod a principio diei vitae per omnes dies, menses et annos venenum diffundens malum malo addit et totam rotam nativitatis nostrae sic inficit etc. 3) col. 298 Z. 5. Unde distinguunt motum capitis et caudae draconis, caput autem et caudam vocant nodos, in quibus iste circulus intersecat zodiacum, et dicunt hos nodos quolibet anno ab oriente in occidentem moveri XVIII gradibus, quam Arabes vocant geusaar, quem Deus in caelo produxit in esse ut stellas, quae quasi vivificum principium sunt in caelo, signis undique inveherentur, et ita exponunt Abraham, Isaac et Moyses Aegyptius, philosophi Judaeorum. 4) col. 485 Z. 5. Quod iterum dicatur, quod Leviathan est malitia privationis infusa in totam materiam, sicut dixerunt philosophantes Judaei, Moyses Aegyptius sc., Abraham Hispalensis et Isaac et Jacob Alkindi et quidam alii nihil est ad propositum. Der Herausgeber des Hiobkommentars vermutet, daß unter dem hier citirten Abraham der Verfasser des Emuna Rama Abraham ibn Daud zu verstehen sei, was vielleicht möglich ist, aber durch die von ihm angeführten Belegstellen keineswegs bewiesen wird. Man könnte vielleicht noch eher an Abraham ibn Esra denken, der, dem ersten Citat entsprechend, die Engel in der Tat als intelligible Substanzen oder Intelligenzen auffaßt, die von Ewigkeit her bestehen, und neben diesen eine zweite Art von Engeln annimmt, die als Augenblicksschöpfungen zu bestimmten Zwecken gebildet werden (vgl. Rosin, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judentums. Jahrg. 42 S. 208 ff.). Ebenso lehrt Ibn-Esra, dem vierten Zitat entsprechend, eine Einwirkung der Gestirne auf die Erdendinge (vgl. Rosin a. a. O. S. 72). Im Übrigen muß man bei Albertus Magnus, was die Zusammenstellung von Namen betrifft, sehr vorsichtig sein (vgl. Guttmann, Scholastik S. 50 A. 1). Was er an der ersten Stelle dem Abraham, Isaac und Moyses Aegyptius zuschreibt, das wird an einer anderen Stelle dem Rabbi Moyses, Rabbi Elieser und Rabbi Joanna beigelegt (vgl. Guttmann, Scholastik a. a. O.).

hängt, wie wir schon bemerkt haben, auf das Engste mit dem in der Scholastik sich vollziehenden Umschwung zusammen, der, bereits durch Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales angebahnt, durch Albertus Magnus weiter fortgeführt und auf einen Höhepunkt gebracht wurde, der nur noch von seinem großen Schüler Thomas von Aquino übertroffen wurde. War es schon bei den Vorgängern Albert's die erweiterte Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles, durch welche dieser Umschwung in erster Reihe beeinflußt wurde, so gilt dies in noch viel höherem Maße von Albert selbst, der durch seine Kommentare zu fast sämtlichen Schriften des Aristoteles und durch deren umfassende Verwertung in seinen selbständigen Arbeiten wesentlich dazu beigetragen hat, dem Aristotelismus zu einer herrschenden Stellung in der Theologie seiner Zeit zu verhelfen. Wenn aber Albert bei aller Autorität, die er dem Aristoteles zugesteht, sich doch auch ihm gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt und ihm in manchen, besonders mit der Glaubenslehre zusammenhängenden Fragen, wie z. B. in betreff der Lehre von der Ewigkeit der Welt und ebenso in betreff der Ansicht, daß sich Gottes Allwissenheit und Vorsehung nicht auf die individuellen Wesen der sublunarischen Welt erstreckten, mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten wagt[1]), so ist diese Unabhängigkeit nicht ganz sein eigenes Verdienst, sondern zum nicht geringen Teil auf das Vorbild des Maimonides zurückzuführen. Will man den Einfluß des Maimonides auf Albert richtig würdigen, so muß man vornehmlich diejenigen Punkte ins Auge fassen, in denen der offenbarungsgläubige Theologe mit den Lehren des Aristotelismus in Konflikt zu geraten droht. Es giebt Schriften, in denen uns die Namen der arabischen Aristoteliker auf jeder Seite begegnen, während der des Rabbi Moyses Aegyptius entweder gar nicht, oder doch nur ganz vereinzelt erwähnt wird. Das sind die rein philosophischen oder naturwissenschaftlichen Schriften, in denen nur der Aristoteliker zu Worte kommt. Hier, wo sich Albert auf eine Reproduktion der zugrunde gelegten aristotelischen Schriften beschränkt, bot

1) vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II S. 389; Schneid, Aristoteles in der Scholastik (Eichstädt 1875) S. 81 ff.

sich ihm nicht so häufig die Gelegenheit dar, auf Maimonides hinzuweisen, der in seinem Führer kein vollständiges, über alle Teile der Philosophie sich erstreckendes System zur Darstellung bringen, sondern die in ihrem Glauben schwankend Gewordenen nur über diejenigen Fragen aufklären will, in denen der Glaube durch die Philosophie bedroht erscheint, indem er entweder einen Ausgleich zwischen beiden herbeizuführen, oder, wo dies nicht angängig ist, die Berechtigung der Glaubenslehren auch gegenüber den ihnen widersprechenden Lehren der Zeitphilosophie nachzuweisen sucht. In der Erörterung dieser Fragen aber, die auch dem bibelgläubigen christlichen Theologen besonders am Herzen liegen mußten, werden wir Albert vielfach in den Spuren des Maimonides wandeln sehen. Was Albert sonst noch dem Maimonides entlehnt, fällt dem gegenüber weniger ins Gewicht und soll auch in unserer sich auf die Hauptpunkte beschränkenden Darstellung nicht weiter berücksichtigt werden. In den allgemein philosophischen Fragen wird z. B. der Einfluß der Araber weit höher als der des jüdischen Denkers anzuschlagen sein. Wo es sich aber darum handelt, das Gebiet des Glaubens von dem der Philosophie abzugrenzen, den Standpunkt des Bibelglaubens gegenüber der Autorität des Aristoteles zu verteidigen, da bot sich Maimonides als der einzige, dem abendländischen Theologen zugängliche Schriftsteller dar, der eine Lösung dieser Aufgabe versucht hatte und dessen Führung sich daher Albert auch in vielen Punkten anvertraute. Als der erste große Theologe des Dominikanerordens hat Albert auch darin auf seine Nachfolger einen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Fassen wir die beiden Schulen, in denen sich das wissenschaftliche Leben jener Zeit konzentrirte, die des Dominikaner- und die des Franziskanerordens, in ihrem Verhältnis zu den Vertretern der jüdischen Philosophie ins Auge, so finden wir bei den Dominikanern den Einfluß des Maimonides überwiegend, während die Franziskaner sich mehr an Gabirol oder Avicebron anschließen, dessen Lehren von den Theologen des Dominikanerordens fast durchweg abgelehnt werden.

Wir beginnen unseren Nachweis der Beziehungen Alberts zu Maimonides mit der Gotteslehre. Was die Beweise für das Da-

sein Gottes betrifft, so läßt sich eine Abhängigkeit von Maimonides in diesem Punkte nicht mit Bestimmtheit behaupten [1]). Wenn Albert neben dem ontologischen Beweis des Anselmus und den von den Kirchenvätern Ambrosius und Augustin übernommenen Beweisen unter anderem auch von der Bewegung der Welt ausgeht und aus ihr auf das Dasein eines unbewegten Bewegers, d. i. Gottes, schließt [2]), so braucht er zu diesem auf Aristoteles zurückgehenden Beweise nicht erst von Maimonides die Anregung empfangen zu haben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist es auf eine Beeinflussung durch Maimonides zurückzuführen, wenn Albert lehrt, daß Gott als das unendliche Prinzip aller Dinge und wegen der unendlichen Fülle seines Lichtes über alle begreifende Erkenntnis erhaben sei, dem Lichte der Sonne vergleichbar, das wegen seiner Immensität nicht wahrgenommen werden könne [3]). Ausdrücklich beruft er sich auf Maimonides an mehreren Stellen, wo es sich um die Frage handelt, inwiefern eine Erkenntnis Gottes durch negative Attribute erreichbar sei [4]). Ebenso lehrt Albert in Übereinstimmung mit Maimonides, daß, wenn gewisse Attribute von Gott und von den geschöpflichen Dingen prädicirt werden, dieselben von Gott in ganz anderem Sinne als von den geschöpflichen Dingen zu verstehen seien [5]). Weil Gottes Wesen unerkennbar ist, so kann er, wie Albert lehrt, seinem vollen Wesen nach

---

1) Vgl. dagegen Joël, Verhältnis Alberts des Großen zu Maimonides (Breslau 1863) S. IX A. 1.

2) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 18 m. 1 (ed. Jammy XVII pag. 65), Metaph. XI tr. 2 cap. 1 (III pag. 364).

3) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 13 m. 1 (XVII pag. 31). Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita et intellectus divinus secundum excellentiam qua excellit in seipso, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi non potest ab intellectu creato. Vgl. More I cap. 59 (Guide I S. 252).

4) De caus. et process. II tr. 2 cap. 9 (V pag. 593). Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis. Comment. in Sent. I dist. 28 artic. 2 (XIV pag. 427). Si forte dicas, quod negatio facit innotescere, ut dicit Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum, praecipue in divinis etc. Comment. in Dionys. De caelesti hierarchia cap. 2, 7c (XIII pag. 21). Vgl. More I cap. 58 (Guide I S. 242 ff.).

5) De caus. et proc. I tr. 3 cap. 6 (V pag. 551). Propter quod non est univoce

auch mit keinem Namen ausgedrückt werden. Unter allen Namen aber, die Gott beigelegt werden, ist, wie er mit Berufung auf Maimonides sagt, der unaussprechliche Gottesname, d. i. das Tetragramm, der zutreffendste, weil in ihm das reine Sein Gottes ohne jede andere Bestimmung zum Ausdruck kommt[1]). Zustimmend verhält er sich zu der vermeintlichen Ansicht des Maimonides, daß die Weisheit Gottes die vornämlichste Ursache für die Ordnung und Stufenfolge der Dinge sei. Die Fülle des Guten in Gott und seine Bereitschaft, dasselbe mitzuteilen, ist nämlich so groß, daß keines der Dinge es in dem Maße, wie es in Gott ist, aufnehmen konnte; deshalb habe die Weisheit Gottes die Dinge nicht in gleichem Abstand von sich, sondern in verschiedenen Abständen und in einer gewissen Stufenfolge geschaffen, damit jedes nach seiner Fähigkeit an der göttlichen Güte teilhabe, und keines von dem göttlichen Sein ausgeschlossen sei, das sonst nicht die universelle Ursache aller Dinge wäre[2]).

Wir kommen nun zu der Lehre von der Schöpfung. Sehen wir von den Mutakallimun ab, deren Beweise für die Zeitlichkeit

praedicatio, quando haec de primo et de secundis praedicuntur . . . Ex hoc fit, quod non una ratione praedicatur de causa et causato, sed ratione, qua praedicatur de causato, negatur de causa, et in ratione, qua praedicatur de causa, negatur de causato. Vgl. More I cap. 56 (Guide I S. 228 f.).

1) Comment. in Sent. I dist. 2 cap. 14 (XIV pag. 42). Et nota, quod propter simplicem intellectum entis creati, ut dictum est, dicit Rabbi Moyses in libro de duce neutrorum, quod: Qui est, est nomen inneffabile Dei et praecipuum inter omnia nomina, quia hoc nominat, quod ipse verissime est simpliciter sine additione aliqua. Vgl. über die Gottesnamen und speziell über das Tetragramm oder den Schem Hamphorasch More I cap. 61 (Guide I S. 267 ff.).

2) De caus. et proc. II tr. 4 cap. 2 (V pag. 633). Cujus (primi boni) gradus et ordinis, ut dicit Moyses Aegyptius, sapientia lumine suo determinans universa et reductionem eorum in unum potissima est causa. Tanta enim est largitas primi et tanta nobilitas et tanta amplitudo bonitatum ejus, quod nihil secundorum capere posset eas, secundum quod in ipso sunt, et propterea sapientia prima non produxit res ex aequo distantes ab ipsa, sed secundum ordinem procidentium et gradus minus et magis distantium, ut omnis capacitas rerum impleatur bonitate divina et nihil eorum sit, quod esse divinum non participet secundum unius cujusque propriam analogiam. Ibidem cap. 12 (pag. 638). Causa enim prima non est tantum producens res, sed gradus et ordines rerum praedeterminat, ut dicit Moyses Aegyptius, nisi enim omnium capacitatem impleret, non esset dives majus omnibus, nec esset causa universalis. Dafür weiß ich keine Belegstelle aus dem More des Maimonides.

der Schöpfung, die wir vornämlich aus seiner Darstellung kennen lernen[1]), Maimonides nicht will gelten lassen und als „sophistische Methoden" ablehnt[2]), so war, da bekanntlich die arabischen Aristoteliker sich in der Schöpfungslehre auf den Standpunkt der neuplatonischen Emanationslehre stellten und so zu der Annahme der Ewigkeit der Welt gelangten, Maimonides der erste, der es unternahm, sich mit den kosmologischen Theorien der „Philosophen" und insbesondere mit der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit auseinanderzusetzen und ihnen gegenüber die Lehre der Bibel von der Zeitlichkeit der Schöpfung zu rechtfertigen und philosophisch zu begründen. Die Schöpfungslehre des Maimonides, eine der hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie, war aber um so mehr dazu angetan, die Aufmerksamkeit auch der christlichen Theologen auf sich zu lenken, als es sich hierbei um eine Frage handelte, die, wie bereits in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts[3]), so auch damals wieder nicht ohne eine gewisse Leidenschaftlichkeit innerhalb der Kirche erörtert wurde. Unter den Lehren der arabischen Philosophen, die sich mit überraschender Schnelligkeit im christlichen Abendland verbreitet und ganz besonders auf der die theologischen Studien beherrschenden Pariser Universität und im Orden der Franziskaner Eingang gefunden hatten[4]), befand sich auch eine Anzahl von Sätzen, die als dem christlichen Dogma widerstreitend bei den Vertretern der Kirche den heftigsten Anstoß erregten. Zu diesen gehörte in erster Reihe die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die mit anderen dem Averroismus entstammenden Lehren schon im Jahre 1269 von dem Bischof Étienne Tempier von Paris im Verein mit den hervorragendsten Theologen

1) More I cap. 74.

2) More II cap. 16 (Guide II S. 128). Ebenso überschreibt Albert das von diesen Beweisen handelnde Kapitel in seinem Kommentar zur Physik (VIII tr. 1 cap. 12 II pag. 328): Et est digressio declarans rationes sophisticas aliquorum objicientium contra motus aeternitatem. Vgl. über des Thomas von Aquino Beurteilung dieser Beweise meine Schrift: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur S. 62—63.

3) Vgl. oben S. 140.

4) vgl. Rénan, Averroès et l'Averroisme (Paris 1866) S. 259 ff; Hauréau de la philosophie scolastique S. 430 ff.

verurteilt wurde. In dem von demselben Bischof im Jahre 1277 ergangenen Verdammungsurteil finden wir neben dieser Lehre noch die Sätze angeführt, daß es unmöglich sei, die Gründe der Philosophen in betreff der Ewigkeit der Welt zu widerlegen, daß der von der natürlichen Erkenntnis ausgehende Philosoph die Erschaffenheit der Welt schlechthin leugnen müsse, weil er sich auf natürliche Gründe und Beweise stütze, daß der Gläubige dagegen, weil er sich auf übernatürliche Gründe stütze, die Ewigkeit der Welt leugnen könne, daß eine Schöpfung unmöglich, obwohl dem Glauben gemäß das Gegenteil festzuhalten sei[1]). Dürfen wir schon in diesen die Theorie von der doppelten Wahrheit enthaltenden Kompromißlehren ein Zeugnis dafür erblicken, in welchem Umfange auch in den Kreisen der christlichen Theologen die Ansicht verbreitet war, daß vom Standpunkt der natürlichen Erkenntnis eine Ablehnung der Lehre von der Ewigkeit der Welt unmöglich sei, so werden wir es um so begreiflicher finden, wie willkommen den auf dem Boden des kirchlichen Dogma stehenden Theologen der von dem jüdischen Denker unternommene Versuch sein mußte, die Lehre von der Ewigkeit der Welt mit philosophischen Gründen zu widerlegen und ihr gegenüber die zeitliche Schöpfung als rationell begründeter nachzuweisen.

Schon bei Alexander von Hales hatten wir Gelegenheit, uns von der Wirkung zu überzeugen, welche die Schöpfungslehre des Maimonides in christlichen Kreisen ausgeübt hat[2]). In noch viel höherem Maße tritt uns dies bei Albertus Magnus entgegen. In der theologischen Summa freilich beschränken sich die Entlehnungen aus Maimonides vornehmlich auf diejenige Partie, die von der Widerlegung der peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt handelt, während die positiven Ausführungen der

1) Quod mundus est aeternus. Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus, fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. Vgl. Du Boulay Hist. Universit. Parisiensis VII pag. 433; Rénan a. a. O. S. 273—274; B. Hauréau in Hist. litt. de la France T XXIX, Paris 1885 S. 333 ff.; C. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalt.). Münster 1898 S. 106 ff.

2) Vgl. oben S. 149 ff.

eine theologische Lösung des Problems anstrebenden Tendenz gemäß sich mehr an Augustin anschließen. Dagegen wird die Darstellung des Maimonides von Albert im Kommentar zur Physik in allen ihren Teilen auf das Ausgiebigste verwertet. Abweichend von der sonst in seinen kommentirenden Schriften beobachteten Methode, sich unter Verzichtleistung auf eine eigene Meinungsäußerung im wesentlichen auf eine Reproduktion der aristotelischen Vorlage zu beschränken, glaubt er hier, bei diesem Punkte angelangt, aus seiner Zurückhaltung heraustreten und gegenüber der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit seinen differirenden Standpunkt geltend machen zu müssen. Was er aber in den diese Frage behandelnden Kapiteln vorträgt[1]), ist zum Teil wortgetreu, zum Teil dem Inhalte nach dem Führer des Maimonides entlehnt.

Schon in dem, was er der eigentlichen Darstellung zur historischen Orientirung des Lesers vorausschickt, folgt Albert eingeständlich dem Maimonides. Nachdem er zuerst die Ansichten der früheren Philosophen über diese Frage erörtert hat, reproduzirt er, um den Standpunkt des Aristotelismus zu kennzeichnen, die sieben von Maimonides zusammengestellten Argumente, mit denen die Peripatetiker die Ewigkeit der Bewegung oder die Weltewigkeit hätten beweisen wollen. Auf diese Zusammenstellung des Maimonides beruft sich Albert auch in der theologischen Summa und im Sentenzenkommentar[2]). Mit Maimonides be-

1) Phys. VIII tr. 1 cap. 11—15.

2) Ibidem cap. 11 (II pag. 326). Post autem omnes hos princeps philosophorum surrexit Aristoteles incipiens sectam Peripateticorum, haec omnia improbans et dicens neque motum neque mundum incepisse unquam in tempore aliquo praeterito et nunquam esse desiturum in tempore aliquo futuro, cujus rationes licet fideliter posuerimus in praehabitis, tamen adhuc volumus redire et summatim ponere rationes, quibus a posteris Peripateticis haec opinio est probata, et sunt in universo 7 collectae a Moyse Aegyptio Judaeorum philosopho, quae in diversis locis librorum Aristotelis colliguntur. Summa theolog. II tr. 1 qu. 4 m. 2 a. 5 p. 3 (XVIII pag. 58). De septem viis, quas collegit Rabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas. Comment. in Sent. II dist. 1 artic. 10 (XV pag. 13). Hic, ut sciatur opinio Aristotelis, necesse est quaerere duo, primum utrum Aristoteles sufficienter determinaverit mundum esse aeternum, sicut imponitur ei, secundo de ratione principiorum duorum, quae posuisse ab aeterno hic dicitur a magistro. Quia vero de hac materia alibi tractavimus, tenebimus hic viam breviorem et ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda collatione libri ducis neutrorum, et videbimus, quantum concludere possunt. (Vgl.

merkt er, daß die vier ersten dieser Beweise auf Aristoteles zurückgingen, während die drei anderen, zu denen er dann noch einen dem Averroës angehörenden hinzufügt, von den Späteren herrührten[1]). Ebenso hat Albert die Kenntnis der beiden von ihm als sophistisch bezeichneten Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung dem Maimonides zu verdanken[2]). Sie sind im wesentlichen der Darstellung entlehnt, die Maimonides im ersten Teile seines Führers von den sieben Methoden giebt, welche die Mutakallimun angewandt hätten, um die Zeitlichkeit der Welt zu beweisen oder deren Ewigkeit zu bestreiten[3]).

Der Darlegung der auch nach seiner Ansicht beweiskräftigen Argumente für die Zeitlichkeit der Schöpfung schickt Albert noch einige Bemerkungen voraus, die sich auch bei Maimonides in der dem gleichen Zwecke dienenden Abhandlung vorfinden. Wer sich zu der Lehre bekennt, so sagt er, daß die Welt als eine von Gott hervorgerufene Schöpfung entstanden sei, der muß auch die Zeit als geschaffen betrachten, denn da die Zeit nur ein Accidenz der Bewegung ist, so würde aus der Ewigkeit der Zeit auch die Ewigkeit der Bewegung und des durch die Bewegung entstandenen Bewegten, d. i. der Welt, folgen[4]). Wenn man sagt, daß Gott

---

More II cap. 14.) Auch in der Widerlegung dieser Argumente bekennt er an der letztangeführten Stelle, teilweise dem Maimonides gefolgt zu sein. Ibidem (pag. 16). Et istae rationes (die zwei Gegenargumente) sunt collectae ex philosophis, scilicet Moyse et aliis. — Wunderlicherweise wiederholt noch Schneid (a. a. O. S. 92) und, wie es scheint, auch Bach (Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881 S. 177) den schon von Joël gerügten Irrtum Sighart's (Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensb. 1857 S. 375 A. 3), daß Albert die Beweise des Maimonides für die Ewigkeit der Welt widerlege.

1) Phys. VIII tr. 1 cap. 11 (II pag. 327). Posteriores autem invenerunt alias quatuor, quas his addiderant, quorum tres ponit Moyses Aegyptius, et una eis additur ab Averroe Cordubense in commentario libri physicorum Aristot.

2) Ibidem cap. 12 (II pag. 328). Vgl. More I cap. 74.

3) Vgl. über Weiteres: Guttmann, Scholastik S. 99ff.

4) Phys. Ibidem cap. 13 (II pag. 330). Dicamus ergo laudes dantes creatori universi esse, quod mundus a primo creatore solo Deo incepit post creationem, dicentes etiam tempus et motum cum creatione mobilis incepisse et cum creatione primi motus, qui est primo mobili, quod est caelum intrinsecus. Non enim aliquis hominum sustinere posset, quod mundus non esset aeternus, si etiam ipse concederet, quod tempus

vor der Welt gewesen sei, so ist damit nicht gemeint, daß es eine Zeit vor Anfang der Welt gegeben habe, sondern es wird dadurch nur die Ewigkeit mit der Zeit in Beziehung gesetzt [1]). Es ist darum auch, so fährt Albert fort, eine durchaus unberechtigte Frage, warum Gott so lange gewartet habe, bis er die Welt geschaffen habe, denn dieselbe Frage könnte man auch erheben, wenn die Welt so viele Jahre oder Jahrtausende bestände, als Hirsenkörner in der Höhlung der ersten Himmelsphäre liegen können [2]). Ganz dieselbe Bemerkung mit demselben Beispiel von den Hirsenkörnern findet sich an einer späteren Stelle auch bei Maimonides [3]).

Zur eigentlichen Beweisführung übergehend, weist Albert, wiederum in Übereinstimmung mit Maimonides, zunächst darauf hin, daß die Annahme der Weltewigkeit zur Voraussetzung habe, die Dinge seien mit Notwendigkeit aus der ersten Ursache emanirt. Dem stehe aber die Verschiedenheit der Dinge ihrer Substanz wie ihren Bewegungen nach entgegen, denn diese erkläre sich nur, wenn man die Entstehung der Dinge auf einen mit Freiheit und Absicht wirkenden Urheber und nicht auf eine mit Notwendigkeit wirkende Emanation zurückführe [4]). Dieses Argument

---

fuisset ab aeterno propter hoc, quod tempus est passio motus, et posito tempore aeterno sequitur motum fuisse aeternum, et tunc etiam sequeretur mobile fuisse ab aeterno. Vgl. More II cap. 13 (Guide II S. 104—105).

1) Phys. Ibidem. Dicamus igitur Deum aeternitate praecedere mundum, et quotiescunque dicitur Deum fuisse ante et mundum post, non dicunt haec verba nisi ordinem aeternitatis ad tempus et non tempus, et dicimus aeternitatem esse indificientem sine principio et sine fine durationem et ideo ad tempus comparabile. Vgl. Guide II S. 105.

2) Phys. Ibidem. Et propter hoc nihil omnino quaerunt, qui inquirunt causam, quare tantum exspectavit, donec fecit mundum? quia si tot annis stetisset mundus, quot grana milii possent jacere in concavitate circumferentiae primi caeli, vel etiam tot millibus annorum, eadem posset esse quaestio, quae quaeritur hoc modo. In der Summa theolog. weist Albert diese Frage unter Berufung auf Augustin damit ab, daß der Wille Gottes für die Weltenschöpfung entscheidend gewesen sei. Vom Willen Gottes könne man aber nicht fragen, warum er es so gewollt habe, da er keine höhere Ursache mehr über sich habe, durch welche er zur Tätigkeit determinirt würde. Vgl. Stöckl II S. 385.

3) More II cap. 14 (Guide II S. 120).

4) Phys. Ibidem (pag. 330). Dependet autem scientia hujus problematis a scientia alterius, quod est, utrum per necessitatem naturae fluunt entia creata a prima causa vel per electionem voluntatis. Ibidem (pag. 331). Hoc habito procedo ulterius inquirendo

hält Albert für so entscheidend, daß er am Schluß seiner Ausführungen über diesen Punkt noch einmal darauf zurückkommt mit der Bemerkung, daß die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung schon aus diesem Grunde der Annahme der Peripatetiker von der Weltewigkeit vorzuziehen sei[1]). Eine ähnliche Wendung, die Albert offenbar vorschwebt, findet sich auch bei Maimonides an der Stelle, wo er zu diesem Argument überleitet[2]). Den Kernpunkt der Argumentation gegen die von den Peripatetikern beigebrachten Beweise für die Ewigkeit der Welt bildet die Ausführung, daß die Peripatetiker von der falschen Voraussetzung ausgingen, daß das, was von den bereits entstandenen Dingen gelte, auch auf die Art ihrer Entstehung anwendbar sei. Die Gesetze, die innerhalb der geschaffenen Welt Giltigkeit haben, sind aber nicht ohne Weiteres auf die Weltschöpfung selbst zu übertragen und haben mithin keine Beweiskraft für die Frage, ob die Welt ewig oder entstanden sei[3]). Das stimmt genau mit der Argumentation des Maimonides überein, der dem Aristoteles das Recht abspricht, aus den Gesetzen der schon vorhandenen Natur Rückschlüsse auf die Ewigkeit oder das Entstandensein dieser Gesetze zu machen. Man könne dem Aristoteles zugeben, daß allem Werden der eine Urstoff zugrunde liege, und wiederum, daß alles Vergehen in diesen Urstoff münde, und doch von diesem Urstoff behaupten, daß sein Werden nicht den jetzt wahrnehmbaren Bedingungen des Werdens unterworfen gewesen, daß er

causam omnis diversitatis, quae est in orbe, tam in substantia, quam in motibus. Vgl. More II cap. 19 (Guide II S. 144 ff.).

1) Phys. Ibidem cap. 15 (pag. 333). Ne autem aliquid scrupuli remaneat in opinione nostra, volumus adhuc facere mentionem de secta Peripateticorum in principio mundi et ex comparatione dicti eorum ad opinionem nostram ostendere nostrae opinionis praeeminentiam. Bene enim viderunt Peripatitici et ipse Aristoteles, quod absque dubio mundus procedit a prima causa per intellectum et voluntatem, sed dicunt, quod procedit per modum necessitatis etc.

2) More II cap. 18 Schluß (Guide II S. 144): „Nachdem ich dir auseinandergesetzt habe, daß unsere Behauptung zulässig und wenigstens nicht unmöglich sei, wie es die Anhänger der Ewigkeit (der Welt) behaupten, will ich in den folgenden Kapiteln beweisen, daß unsere Ansicht vom spekulativen Gesichtspunkt vorzuziehen sei, und ich will dir die absurden Konsequenzen, welche die andere Ansicht hat, enthüllen."

3) Phys. Ibidem cap. 14 (II pag. 332).

vielmehr aus dem absoluten Nichtsein ins Dasein gerufen worden sei. In gleicher Weise lasse sich gegen seinen aus der Natur der Bewegung hergenommenen Beweis sowie gegen die übrigen Beweise der Einwand erheben, daß sie durchaus unberechtigte Rückschlüsse aus der einmal vorhandenen und allerdings von ihm richtig erkannten Natur seien[1]). Zur näheren Erläuterung dieser Argumentation führt Albert das wiederum dem Maimonides entlehnte berühmte Gleichnis an von dem mutterlosen, auf einer einsamen Insel erwachsenen Knaben, der, über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoße belehrt, dieser Behauptung widerspricht, weil nach seiner Erfahrung, die sich auf die an dem bereits vollkommen entwickelten Menschen gemachten Wahrnehmungen gründet, der Mensch ohne Atmung, ohne Zuführung der Nahrung durch den Mund, ohne Ausscheidung der Exkremente usw. nicht leben könne[2]).

Wie Maimonides, so glaubt auch Albert, sich bei dieser Gelegenheit gegen den Vorwurf verteidigen zu müssen, daß er dem Aristoteles nur widerspreche, weil er dessen Lehre nicht

1) Vgl. Joël, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides) Breslau 1859 S. 15.

2) Phys. Ibidem cap. 14 (pag. 332). Sunt enim decepti Peripatetici in hoc, quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura, et hoc non est verum, quia res perfectae in natura generantur et corrumpuntur in materiam et sunt in materia et potentia antequam fiant. Sed principia naturae, sicut materia et forma et primum mobile cum motu suo, quod facit materiam generabilium moveri motibus et mutationibus physicis, non est necessarium sic incepisse, sed potius incepit ex nihilo factum, sicut dictum . . . Et si voluisset (Aristoteles) probare, quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset, sed, sicut diximus, ratiocinatur de modo inceptionis principiorum naturae per modum inceptionis perfectae rei in natura, cum hoc non sit necessarium; aliter enim moveretur inesse principia etiam in una re quam ipsa res, sicut patet in embryone, cujus natura est sanguis menstruus, qui stat in matrice et non alteratur ad generationem, et cum tangitur a spermate viri, statim movetur et formatur et tunc formatur cor et alia membra et ventre aperto ad umbilicum nutritur in matrice et non spirat et non egerit nec digerit embryo, donec effunditur de utero matris, cum tamen horum motuum nullo moveatur, postquam natus est infans. Et si forte removeretur, postquam natus est a matre, et nutriretur, ita quod nullam viderit feminam, donec esset grandis, incredibile esset ei, si quis diceret eum novem mensibus fuisse clausum in ventre hominis et non comedisse neque egessisse et habuisse umbilicum apertum et non spirasse etc. Vgl. More II cap. 17 (Guide II S. 130—133).

verstanden habe. Um sein Verhalten zu rechtfertigen, spricht sich Maimonides bekanntlich dahin aus, daß Alles, was Aristoteles in betreff der sublunarischen Welt gelehrt habe, unzweifelhaft wahr und über jede Anfechtung erhaben sei; was er dagegen über die Dinge sage, die über die sublunarische Welt hinausgehen, das beruhe auf bloßen Vermutungen und hätte zu vielen Irrtümern Veranlassung gegeben[1]). So meint auch Albert, sich der Autorität des Aristoteles, der doch kein Gott, sondern nur ein dem Irrtum unterworfener Mensch gewesen sei, nicht unterwerfen zu dürfen, wo seine Behauptungen auf unbewiesene Voraussetzungen gegründet seien[2]). Endlich beruft sich Albert in Übereinstimmung mit Maimonides darauf, daß Aristoteles selbst die Argumente für die Ewigkeit der Welt nicht als bindend erachtet habe, daß vielmehr erst die späteren Peripatetiker diese Argumente, denen Aristoteles nur eine größere Probabilität als den Gegenargumenten zuschreibe, für vollgiltige Beweise ausgegeben hätten[3]).

---

1) More II cap. 22. Vgl. More II cap. 19. 24.

2) Phys. Ibidem. Dicit autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus, quod, qui credit Aristot. fuisse Deum, ille debet credere, quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Tamen hoc modo, quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica et nihil incipere nisi in tempore, et talibus suppositis bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes etc.

3) Phys. Ibidem cap. 14 Schluß (pag. 333). Si autem quaeratur de aliquo dicente, quod si vera sunt, quae dicta sunt, quare Aristot., qui multa subtilia intellexit, ita non dixit, dico omnino mihi videri Aristot. bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse, et hoc ipse manifestat in pluribus (?) libris caeli et mundi, ubi dicit, quod inquisivit ista ex cupiditate, quam habuit in philosophia, et reddit causas, quibus minus quam aliis contradici potest, et hoc erat signum, quod ipse scivit se demonstrationem non habere, quia demonstrationi non posset aliquo modo contradici, et si etiam ab omnibus contradiceretur, non propter hoc minus esset necessaria, quam si a nullo contradiceretur. Vgl. More II cap. 15 (Guide II S. 121 ff.). Das unverständliche: in pluribus libris caeli et mundi beruht wohl auf einer Textkorruptel. Gemeint sind mehrere Bücher des Aristoteles, wie Maimonides sich in diesem Kapitel neben der Stelle aus De caelo et mundo auch noch auf solche aus der Physik und der Logik beruft. — Eine Rechtfertigung des Aristoteles gegen den Vorwurf, daß er die Ewigkeit der Welt gelehrt habe, versucht auch Alfarabi

Ganz anders als in der Lehre von der Schöpfung stellt sich uns das Verhältnis des Albertus Magnus zu Maimonides in der Engellehre dar. In dem mystischen Sinne der christlichen Theologie, wie sie in diesem Punkte auch von Albert vertreten wird, kann ja überhaupt ebensowenig bei Maimonides wie bei den anderen jüdischen Religionsphilosophen von einer Engellehre die Rede sein. Wie Albert ganz richtig bemerkt, ist es im Grunde nur der Zwang des Bibelwortes, dem Maimonides sich beugt, indem er an der Existenz der Engel festhält[1]). Um so begreiflicher wird es uns erscheinen, daß er, weit davon entfernt, sich in der Weise der christlichen Theologen in transcendente Untersuchungen über die Rangordnung, den Aufenthaltsort der Engel und ähnliche Fragen einzulassen, vielmehr bestrebt ist, die Engelserscheinungen der Schrift durch eine rationelle Auslegung, soviel wie möglich, ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden und sie in den Rahmen seines kosmologischen Weltsystems einzufügen. Dies geschieht, indem er, wie es schon vor ihm Isaak Israeli, Abraham ibn Daud und Andere getan hatten, die Engel mit den „getrennten Intelligenzen" des Aristoteles indentifizirt[2]) und demgemäß die Engellehre nur insoweit in Betracht zieht, als sie mit der peripatetischen Theorie von den Himmelsbewegungen und mit der Lehre von der Prophetie im Zusammenhang steht. Gegen diese Identifizirung der Engel mit den Intelligenzen, die er bald dem Maimonides allein zuschreibt[3]), bald als

in der Abhandlung: Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles, Dieterici Alfarabi's philosophische Abhandlungen, Leiden 1892 S. 35 ff.

1) Comment. in Sent. II dist. 3 art. 16 (XV pag. 54). Praenotandum, quod difficultatem istius quaestionis ostendunt diversae sententiae etiam auctorum. Unde Isaac et Rabbi Moyses, philosophi Judaeorum, hac difficultate coacti auferebant ab angelis, quos secundum legem coacti sunt ponere, notitiam particularium et dicebant ipsos angelos esse intelligentias moventes orbes et non cognoscere particularia, sed potius influere orbibus vel motoribus orbium formas simplices, quae ad particularia determinantur per diversitatem motus et materiae et accidentium materiae, et ideo diversitas particularium neque descendit ab intelligentia, neque scitur ab ea nisi per accidens, scilicet inquantum est causata per motum orbis, et non est haec vel illa.

2) More II cap. 4. 6. 10, III cap. 44 (Guide II S. 64—67, 91, III S. 352).

3) Summ. theolog. II tr. 11 qu. 53 m. 3 (XVIII pag. 309). Sunt tamen quidam nostri temporis dicentes, quod angeli sunt intelligentiae deservientes Deo in motu sphaerarum. Et hoc ortum habet a Rabbi Moyse Jadaeo. Sed hoc ex imperitia provenit, quia omnis, qui scit, qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit, quod angeli

eine ihm und den anderen jüdischen Philosophen eigentümliche Lehre[1]) und dann wieder als eine ihrem letzten Ursprung nach auf die Stoiker und Epikuräer zurückgehende und den Arabern und Juden gemeinsame Ansicht bezeichnet[2]), glaubt Albert mit aller Entschiedenheit Einspruch erheben zu müssen, weil sie ebensowohl die unmittelbare Herkunft der Engel aus Gott wie ihre Bestimmung in der Rangordnung des himmlischen Reiches als diejenigen Momente verkenne, durch die sie sich von den Intelligenzen unterschieden[3]). Als geradezu häretisch erklärt er die Ansicht einiger an dem alten Testament festhaltender Philosophen, unter denen er in erster Reihe den Maimonides nennt, daß unter gewissen Bewegungen der Engel nur die Wirkungen der den Befehlen der Engel gehorchenden Kräfte zu verstehen seien[4]). Wie er bei dieser Gelegenheit einige Tal-

non sunt intelligentiae. Et ex alio et ad aliud creantur et multiplicantur intelligentiae et ex alio principio creantur et multiplicantur angeli. Ex Deo enim omnes immediate creantur angeli et ad ministeria assistricis et ministraticis multiplicantur etc. Intelligentiae vero secundum philosophos non immediate creantur a Deo, sed ex lumine primae causae et secundae etc.

1) De caus. et process. I tr. 4 cap. 7 (T. V pag. 563). Ordines autem intelligentiarum, quos nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos, et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntnr secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni coelestis ordinantur in gratia et beatitudine, de quo philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. Comment. in Job col. 32 (vgl. oben S. 153 Anmerk. 4).

2) De praedic. tract. 2 cap. 12 (T. I pag. 120). Quidam autem Arabes et quidam Judaei de intelligentiis secundum rationem suae legis loquuntur, quod nullo modo probare possunt ex alicujus philosophiae principiis, dicentes intelligentias angelos esse, qui localiter moventur et mittuntur ad homines, quod a Stoicis secundo et ab Epicuraeis primo ortum habent et assumpsit et ab his, qui leges posuerunt. Neben anderen Philosophen wird diese Ansicht dem Avicenna und Isaac zugeschrieben, Summ. Theolog. I tr. 18 qu. 73 m. 2 artic. 2 (XVII pag. 414): Adhuc Avicenna et quidam aliorum philosophorum dicunt, quod intelligentia est, qui vulgo dicitur angelus. De illa dicit Isaac in libro definitionum, quod est ubique et semper est in pluribus locis.

3) Vgl. oben S. 167 Anmerk. 3 die Stelle Summ. theolog. II tr. 11 qu. 53 m. 3 (XVIII pag. 309) und oben Anmerk. 1 die Stelle: De causis et proc. I tr. 4 cap. 7 (V pag. 563).

4) Comment. in Sent. I dist. 37 art. 24 (XIV pag. 558). Notandum autem quod circa hanc quaestionem propter difficultatem suam sunt multae opiniones, quarum quaedam sunt haereticae habitae nunc a modernis. Philosophi enim quidam tenentes vetus testa-

mudlehrer zu Philosophen stempelt[1]), so verkennt er auch vollkommen die den jüdischen Denker leitende Absicht, die Nichts weniger als den Vorwurf der Häresie verdient. Um das Anstößige zu vermeiden, daß manche von Engelserscheinungen handelnde Bibelstellen darbieten würden, will nämlich Maimonides, auf einige Aussprüche des Midrasch gestützt, die Ansicht begründen, daß unter dem Worte מלאך, das ursprünglich: Bote bedeutet, auch gewisse göttlichen Zwecken dienende Verrichtungen psychischer und selbst physischer Kräfte zu verstehen seien[2]). Dagegen beruft sich Albert, um andere Einzelheiten zu übergehen[3]), zustimmend auf die Ansicht des Maimonides, daß das, was von den Wirkungen der Engel berichtet wird, als intellektuelle Vision und nicht so zu verstehen sei, als ob die Engel körperliche Gestalt angenommen hätten[4]), und ebenso darauf, daß die Engelserscheinungen nur zum Zweck der Erleuchtung des Menschengeistes erfolgt seien[5]).

Mit der Engellehre im engsten Zusammenhang steht bei Maimonides die Lehre von der Prophetie, deren Darstellung, wenn sie auch in manchen Punkten von den Anschauungen der

---

mentum de missionibus angelorum, sicut Rabbi Moyses et Rabbi Elieser et Rabbi Joanna, dixerunt angelos moveri, sed obedire eis omnes virtutes quoad nutum et ideo per effectum illarum virtutum obedientium dicunt eos moveri etc. (Vgl. Comment. in Job oben S. 153 Anmerk. 4.) Albert hat hier die Ausführung More II cap. 6 im Auge, in der auch ein Ausspruch des Amoräers Rabbi Jochanan angeführt wird, daß dem Juda, der an Tamar vorübergehen wollte, der über die Begehrlichkeit gesetzte Engel zugesandt worden sei (Bereschit Rabb. sect. 85). Den R. Elieser kennt Albert aus einem von Maimonides als überaus bedeutsam bezeichneten Ausspruch über die verschiedenen Materien des Himmels und der Erde. Vgl. über diese Stelle aus den Pirke R'Elieser Guide I, 98. II, 200 f. II 234 (oben S. 144). Andere Stellen der Pirke R'E. werden behandelt Guide I, 271. I, 330. III, 469.

1) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 49 ff.

2) More II cap. 6.

3) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 108—110.

4) Summ. theolog. I tr. 18 qu. 75 m. 2 (XVII pag. 426). Adhuc Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum sive dubiorum, dicit, quod haec, quae leguntur ab angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectuales. Vgl. More I cap. 49; II cap. 6 (Guide I S. 175—176; II S 73).

5) Summa theolog. I tr. 16 qu. 75 membr. I (T. XVII pag. 428). Ad aliud dicendum, quod Rabbi Moyses et aliqui alii Judaei, ut Rabbi Eleazer et Rabbi Josua et Rabbi Johanan et Isaac, non referebant apparitiones angelorum nisi ad actus illuminationis, quae fiebat per eos (Guide II, 276—277 u. a. O.).

arabischen Philosophen, besonders des Alpharabi und des Ibn Sîna, beeinflußt ist, doch einer der kühnsten und tiefsinnigsten Versuche ist, diese große geschichtliche Erscheinung zu erklären und durch eine vernunftgemäße und zugleich schriftgetreue Auffassung unserem Verständnis näher zu bringen. Was Maimonides nach dieser Richtung hin geleistet hat, das darf wenigstens in betreff der Methode, die er hierbei zur Anwendung bringt, auch heute noch als mustergiltig bezeichnet werden. Indem er, vom psychologischen Gesichtspunkt ausgehend, manche prophetische Visionen als innere Vorgänge auffaßt und sie aus dem Bereich der Sinnenwelt in das Seelenleben des Propheten verlegt, weiß er das der Vernunft Anstößige an ihnen zu beseitigen, ohne dabei doch ihre ideale Bedeutung anzutasten und der Würde und Wahrhaftigkeit des Propheten zu nahe zu treten. Albert freilich, bei dem der Theologe bei weitem den Philosophen überwiegt, hat dafür nicht das rechte Verständnis. Wie er, zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis unterscheidend, von den Lehren des Glaubens behauptet, daß sie nicht durch die Gesetze des vernunftgemäßen Denkens, sondern durch eine Art von Gnade oder durch eine übernatürliche Erleuchtung der menschlichen Vernunft zugänglich seien[1]), so will er auch die Prophetie im eigentlichen Sinne nicht in die Sphäre des durch die Vernunft Begreifbaren herabgezogen, sondern unter Wahrung ihres übernatürlichen Charakters dem Bereich der Gnade vorbehalten wissen. Die Ansicht des

1) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 13 m. 13 m. 3 (XVII, I pag. 32). Ad hoc dicendum, quod philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim nullius rei accipit scientiam, nisi illius, cujus principia prima habet apud seipsam. Haec enim sunt quasi instrumenta, quibus erudiat et erudit seipsam et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus personis a se invicem distinctis personaliter, et ideo supra hoc, vel praeter hoc, vel contra hoc nihil accipit, nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima. Ibidem I tr. 3 qu. 15 m. art. 3 (XVII, I, pag. 60). Concedendum est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus noster possibilis oculus ad videndum, et hoc lumen ad naturalia recipienda naturale est, ad credenda vero gratuitum est, ad beatificientia autem gloria est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod gratia dicitur omne id, quod superadditum est naturae.

Maimonides, daß manche prophetische Visionen als innere Vorgänge aufzufassen seien, ist ihm ein frivoler Versuch, die Meinungen der Philosophen auf Aussprüche des Gesetzes oder der Bibel zurückzuführen. Nicht etwa die alten Philosophen, sondern nur gewisse Juden, wie Isaak Israeli und Maimonides, seien es gewesen, welche die Sphärengeister mit den Engeln indentifizirt hätten[1]). Über das Problem der Prophetie, so behauptet Albert, habe bisher noch Niemand etwas Befriedigendes gesagt, und da er unter den in dieser Frage einander bekämpfenden Autoritäten auch den Maimonides mitanführt[2]), so scheint er, in sein Urteil auch diesen miteinschließen zu wollen. Das hat ihn jedoch nicht daran gehindert, sich die maimonidische Lehre von der Prophetie in den wesentlichsten Punkten anzueignen. Aber freilich hat er, indem er sie auf die natürliche Prophetie beschränkt wissen will, wie sie auch in der heidnischen Welt vorgekommen sei[3]), und sie so zu einer Art von Mantik herabwürdigt, der Schöpfung des jüdischen Denkers gerade dasjenige genommen, was ihr in unseren Augen ihre eigentliche Bedeutung und ihren eigenartigen Reiz verleiht. Während die Ausführungen des Maimonides für uns erst dadurch in das rechte Licht gerückt werden, daß sie sich auf den von der Prophetie handelnden Bibelstellen aufbauen, die er in ein geschlossenes, eine fortschreitende Entwicklung der Prophetie darstellendes System zusammenfaßt, machen die Ausführungen Alberts

1) Summ. theolog. II qu. 7 (XVIII pag. 76). Sed ad aliud, quod objicitur de intelligentiis, dicendum, quod hoc frivolum est dicere, sicut bene probant objectiones et nos inferius ostendemus. Nec hoc dixerunt primi philosophi, sed quidam Judaei, Rabbi Moyses scilicet et Isaac, frivole volentes reducere opiniones philosophorum ad dicta legis. Unde etiam Rabbi Moyses dicit, quod angeli nou veniunt ad nos nisi in signis per visiones somniales et in effectibus per immutationes corporum.

2) De somno et vigilia III tr. 1 cap. (V pag. 93). Averroes enim hic impugnat Avicennam et iterum Algazel Abamidin (damit ist wohl Abu Hamed Algazali gemeint vgl. Joël a. a. O. S. XI A. 2), non per omnia inter se nec cum Avicenna concordantes impugnantur a Rabbi Moyse de Aegypto.

3) Ibidem cap. 3 (I pag. 95). Distinguamus igitur ostendentes, quod aliud est visio sicut somnium divinationem habens, et aliud prophetia, et non secundum theologos accepta; nam et astronomi loquuntur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia, et physici de visione physice illud, quod est una operationum animae intellectivae. Im übrigen geht die ganze Abhandlung De divinatione, das ist der erste Traktat des dritten Buches der Schrift De somno, von diesem Gesichtspunkt aus.

vielfach den Eindruck des Absonderlichen und Willkürlichen, weil er, seiner Auffassung entsprechend, von den Bibelstellen völlig absieht, denen Maimonides eine oft so überraschende und seine Auffassung rechtfertigende Auslegung giebt.

Treten wir nun in eine Prüfung der Einzelheiten ein, so ist sogleich die Begriffsbestimmung der verschiedenen Arten der Divination, als welche Albert: Vision, Prophetie und Traum bezeichnet, dem Maimonides entlehnt und aus zerstreuten Stellen des Führers zusammengetragen[1]). Auch was Albert über die natürlichen Dispositionen, sowohl die geistigen wie die ethischen, sagt, die die Seele zu hellsehenden Träumen und zur Prophetie befähigen, stimmt ganz mit Maimonides überein. In geistiger Beziehung sind drei Arten von Dispositionen zu unterscheiden. Der Seele derjenigen, bei denen der Intellekt besonders hell und wirksam ist, und die infolge dieser Natur ihres Intellekts mit den oberen Substanzen vielfach übereinstimmen, wird durch den Erguß der zu den oberen Substanzen gehörenden Intelligenz etwas von ihrem Lichte eingeprägt. Solche Menschen sind ihrer Natur nach am Besten zum Denken befähigt und zu den hohen Wissenschaften, welche Weisheiten genannt werden, weshalb sie auch Moyses Aegyptius als Weise bezeichnet[2]). Andere wieder, bei denen die Phantasie und Imagination stark entwickelt ist, sind infolge dieser Anlage den auf die Phantasie wirkenden Gründen besonders zu-

1) Vgl. über weiteres Guttmann, Scholastik S. 112—114.

2) De somno III tr. 1 cap. 5 (V pag. 96). Quibus enim est intellectus multum agens et clarus, illi per naturam sui intellectus multum superioribus substantiis congruunt, et cum tota anima sit instrumentum intelligentiae, dicitur inprimere in eum, quotiescunque influentia sit ei sui luminis. Cum autem intelligentia, ut diximus, sit plena formis explicabilibus per motum caeli . . . . accipitur lumen influentiae ab intellectu per modum possibilem sibi et accipitur clarum et manifestum valde, et ideo tales homines optime intelligere nati sunt et ad altissimas scientias, quae sapientiae vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod et Moyses Aegyptius tales vocavit sapientes. Vgl. More II cap. 47 (Guide II S. 290): „Wenn diese Emanation (des aktiven Intellekts) sich nur auf die Vernunftkraft ergießt, ohne daß sich etwas davon auf die Einbildungskraft ergießt (sei es, weil die Emanation selbst unzureichend ist, oder weil die Einbildungskraft in ihrer ursprünglichen Gestaltung mangelhaft ist, so daß sie, die Emanation des Intellekts aufzunehmen, unfähig ist), so ist das die Klasse der Weisen, die sich der Spekulation widmen."

gänglich; sie vermischen deshalb wahre mit sophistischer Weisheit und finden an dem nur Probablen besonderes Wohlgefallen. Diese zeichnen sich als Redner und Staatsmänner aus, deren Beruf es mit der sich in Bildern darstellenden Probabilität zu tun hat[1]). Die Dritten sind solche, die nach beiden Richtungen, sowohl in betreff des Intellekts als in betreff der Imagination, eine vortreffliche Disposition besitzen; das sind diejenigen, die infolge ihrer natürlichen Anlage wahre Träume oder auch Visionen haben, zuweilen auch die hellsten Prophetieen verkünden[2]). Was die ethischen Vorbedingungen der Prophetie betrifft, so führt Albert wiederum in Übereinstimmung mit Maimonides und unter Berufung auf diesen aus, daß infolge der Vorstellungen, welche die Hingabe an die äußeren Eindrücke und die sinnlichen Begierden erzeugt, die Imagination und der Intellekt so beeinflußt würden, daß sie der Einwirkung anderer Ursachen und besonders dem Erguß der höheren Intelligenzen unzugänglich seien, weshalb nach der Aussage des Maimonides viele Weise behauptet hätten, daß die Propheten in der Zeit der Sinnesbegierde, der Trauer und der Furcht nicht zu prophezeien und die Zukunft wahrheitsgemäß zu

---

1) De somno. Ibidem. Sunt iterum aliqui optimum habentes organum phantasiae et imaginationis . . . Sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, efficientur multiplices in rationibus phantasticis propter nobilitatem imaginationis et multiplicitatem, et ideo isti confundunt sophisticis veras sapientias et innituntur probabilibus, et talia placent eis, et sunt abundantes in rhetoricis et civilibus, quae omnia probalitatem in imaginibus habent. Maimonides, bei dem dies die dritte Klasse bildet, sagt von ihr (ibidem. Guide II S. 291): „wenn endlich die Emanation sich nur auf die Einbildungskraft ergießt, und die Vernunftkraft im Rückstand bleibt, sei es infolge ihrer ursprünglichen Gestaltung oder infolge geringer Übung, so ist das die Klasse der Staatsmänner, welche die Gesetze machen, der Wahrsager, der Auguren und derjenigen, die wahre Träume haben" usw.

2) De somno. Ibidem. Sunt autem tertii peroptimam dispositionem habentes in utrisque, tam in intellectu scilicet, quam etiam in imaginatione et organo, et illi et bona et ordinata valde habent simulacra, et praeparantur semper ad veros et certos intellectus, et illi sunt de habilitate naturae et vere somniantes et vere prae aliis visiones habentes et nonnunquam etiam clarissimas praenuntiantes prophetias. Vgl. More II cap. 37 (Guide II S. 290): „wenn aber diese Emanation sich zu gleicher Zeit auf beide Kräfte, ich meine die Vernunft- und die Imaginationskraft, ergießt (wie wir es auseinandergesetzt und wie es auch andere Philosophen auseinandergesetzt haben) und die Imaginationskraft ursprünglich in ihrer ganzen Vollkommenheit geschaffen ist, so ist das die Klasse der Propheten."

verkünden imstande seien. Die Seele muß nämlich längere Zeit durch anhaltendes Studium, durch sittliche Lebensführung und durch Beherrschung der Affekte von den äußeren Dingen abgelenkt und auf die inneren hingelenkt werden, dann schwinden die durch die Sinne und Leidenschaften erzeugten Bilder, und es kommt die Divination zustande[1]). Unverkennbar ist endlich auch

---

1) De somno. Ibidem. (V pag. 97). Si tamen ex hoc supponatur, quod aliis et praecipue exterioribus et corporalibus passionibus detineantur, et ideo timor et concupiscentia venereorum et sollicitudines et dissolutiones gaudiorum vanorum et tristitiae, propterea quod animam detinent, ad se trahunt imaginationem et turbant intellectum, ne moveri possit ab influentia descendente vel alia causa movente, propter quod multi sapientum dixerunt, sicut narrat Moyses Aegyptius, quod tempore concupiscentiae, tristitiae et timoris prophetae non prophetizant neque vera futura denuntiant. Oportet enim per studium longum et honestos mores et ordinationes affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare et claudere vias, ne tumultus sensibilium, qui est in vigilia, animam extrahat ad exteriora, et si hoc jam multo tempore factum, ita quod jam evanueriut simulacra per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio artior erit. Vgl. More II cap. 36 (Guide II S. 284): „Ferner muß ein solches Individuum (der zur Prophetie Berufene) sich die Wissenschaft und die Weisheit in dem Maße erworben haben, daß sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt ist, es muß eine ganz vollkommene menschliche Intelligenz und reine und gleichmäßige menschliche Sitten besitzen; all sein Verlangen muß auf die Kenntnis der Mysterien dieser Welt und auf die Erkenntnis von den Ursachen gerichtet sein ... und endlich muß sein Denken und Verlangen losgelöst sein von den tierischen Dingen, wie dem Streben nach den Freuden, welche das Essen, Trinken und der Beischlaf, überhaupt der Tastsinn bereitet, von dem Aristoteles in der Ethik ausdrücklich sagt, daß er eine Schande für uns sei." Das. (Guide II S. 286): „Das Denken und Verlangen dieses Individuums muß ferner losgelöst sein von eitler Ehrsucht, ich meine von dem Verlangen, zu herrschen, von dem gewöhnlichen Volke erhoben zu werden und sich ihre Ehren und ihren Gehorsam zu erwerben, ohne jeden weiteren Zweck ... Wenn in einem solchen Individuum, wie wir es beschrieben haben, auch eine möglichst vollkommene Imagination in voller Wirksamkeit ist und der (aktive) Intellekt sich nach dem Maße der spekulativen Vollkommenheit des Individuums auf dasselbe niederläßt, so wird es unzweifelhaft nur sehr außerordentliche göttliche Dinge erfassen, nur Gott und seine Engel sehen und die Erkenntnis, die es erwirbt, wird zum Gegenstand nur wahre Meinungen haben und eine auf gutes Verhältnis der Menschen untereinander abzielende Lebensführung." Das. (Guide II, S. 287): „Du weißt, daß jede körperliche Kraft sich bald abstumpft, schwächt und verschlechtert, bald wieder sich verstärkt. Die Imaginationskraft aber ist unzweifelhaft eine körperliche Kraft. Darum findest du, daß die Propheten während der Traurigkeit, des Zornes und anderer ähnlicher Empfindungen zu prophezeien aufhören. Du weißt, daß die Weisen sagen, daß die Prophetie nicht eintritt, weder in der Traurigkeit, noch in der Niedergeschlagenheit" (Talmud b. Taanith fol. 30 b.). Über die

die Übereinstimmung mit Maimonides in dem, was Albert über die verschiedenen Grade der Prophetie ausführt, wenn er auch seinem oben gekennzeichneten Standpunkt gemäß hier Manches hinzufügt und Anderes wegläßt und auch das dem Vorgänger Entlehnte in seiner Weise modifizirt. Wahrscheinlich geschieht es im Bewußtsein dieser willkürlichen Veränderungen, daß er sich in dieser Partie niemals auf Maimonides beruft. Wer aber das betreffende Kapitel in der Schrift: De sommo et vigilia[1]) mit der Darstellung des Maimonides[2]) vergleicht, dem wird trotz dieser Abweichungen die Abhängigkeit des christlichen Scholastikers von dem jüdischen Denker nicht entgehen können[3]).

V. Thomas von Aquino.

Wie die Entwicklung der christlichen Scholastik in Thomas von Aquino, dem hervorragendsten Theologen des Dominikanerordens, ihren nie wieder erreichten Höhepunkt gefunden hat, so tritt uns bei ihm auch der Einfluß des Maimonides in noch viel umfassenderer Weise als selbst bei seinem Lehrer Albertus Magnus entgegen. An wissenschaftlichem Sinn diesen auch sonst bei weitem überragend, zeichnet er sich auch durch die ungleich größere Gewissenhaftigkeit in der Benutzung seiner Quellen aus, was auch seiner Wiedergabe der Lehren der jüdischen Philosophen, von denen er neben Maimonides noch Isaak Israeli und Avicebron kennt, sehr zu Statten kommt[4]). Aber die Benutzung des Maimonides gewinnt bei ihm auch noch eine ganz andere Bedeutung als in den, wenn auch noch so zahlreichen, gelegentlichen Entlehnungen, denen wir in den mehr kompilatorischen als systematischen Schriften Alberts begegnen. Als der Schöpfer eines einheitlichen und geschlossenen Lehrgebäudes der christlichen

---

Benutzung der Maimonidischen Lehre von der Prophetie durch Thomas von Aquino vgl. weiter.

1) Ibidem cap. 10 (V pag. 100 seq.).

2) More II cap. 45.

3) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 117—120.

4) Über die sorglose Art Alberts in der Wiedergabe seiner Quellen vgl. Guttmann, Scholastik S. 64.

Theologie hat Thomas von Aquino die dem jüdischen Denker entlehnten Lehren nicht nur äußerlich aufgenommen, sondern innerlich verarbeitet und sie seinem System als wesentlichen Bestandteil eingefügt.

Wir eröffnen unsere Nachweisungen mit einer der grundlegenden Anschauungen der thomistischen Theologie, mit der Erörterung der Frage, warum die göttliche Offenbarung dem Menschen nicht allein diejenigen Wahrheiten darbiete, die er mit seiner Vernunft zu erfassen nicht imstande wäre, sondern auch solche höhere Wahrheiten, die dem Bereiche der seiner Vernunft zugänglichen Erkenntnisse angehören. Auf diese an mehreren Stellen seiner Schriften aufgeworfene Frage giebt Thomas in der Summa contra Gentiles die folgende Antwort. Auch die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten mußten durch die Offenbarung mitgeteilt werden, weil ohne die Offenbarung nur wenige Menschen zur Erkenntnis dieser Wahrheiten gelangen würden, denn die Vernunftforschung, durch die sie gewonnen werden, ist schon an und für sich sehr schwierig und setzt zudem eine große Geübtheit des Denkens und viele Vorkenntnisse voraus. Dieser schwierigen Aufgabe würden und könnten die meisten Menschen nicht genügen, die Einen nicht, weil ihre Geistesanlagen der Denktätigkeit nicht günstig sind und sie das Ziel niemals würden erreichen lassen, die Anderen nicht, weil sie durch die Sorge für ihre häuslichen Verhältnisse und die ihnen obliegenden zeitlichen Geschäfte daran verhindert würden, und wieder Andere, weil sie zu träg und bequem sind, um sich einer so mühseligen und langwierigen Arbeit zu unterziehen. Außerdem würden die Menschen, wenn sie auf ihr Denken allein angewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntnis dieser Wahrheiten gelangen wegen der langen Übung im Denken und der vielen Vorkenntnisse, die eine solche Erkenntnis voraussetzt, und weil die Jugend, in der die Seele des Menschen von den heftigsten Leidenschaften durchwühlt wird, für die Erkenntnis so tiefer Wahrheiten ganz ungeeignet ist. Es würden also auch die wenigen Menschen, die das Ziel allenfalls erreichen, die größte Zeit ihres Lebens in Unwissenheit zubringen und erst im höheren Alter zur Erkenntnis jener Wahrheiten ge-

langen. Die Offenbarung dieser Wahrheiten ist aber drittens auch noch aus dem Grunde notwendig, weil in die Resultate unserer Vernunftforschung, teils durch die Schwäche unseres Intellekts, teils durch die Einwirkung der Einbildungskraft sich mancherlei Irrtümer einmischen. So würden diese Wahrheiten, auch wenn sie noch so strikt bewiesen wären, ohne die Offenbarung für die meisten Menschen ungewiß bleiben, entweder weil sie die Kraft der Beweisführung nicht zu würdigen vermöchten, oder weil sie sähen, daß Verschiedene darüber Verschiedenes gelehrt hätten. Darum ist es als ein Zeugnis der göttlichen Gnade zu betrachten, daß auch die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten durch die Offenbarung allen Menschen erschlossen und jedem Zweifel enthoben worden sind[1]). Der mit der jüdischen Philoso-

1) Contra Gentil. I cap. 4 (Opera. Paris 1660). Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum, unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, quod in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris, oportet enim esse inter homines aliquos, qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur . . . . Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest, quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. Ibidem. Secundum inconveniens est, quod illi, qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur, tum etiam propter multa, quae praeexiguntur, ut dictum est, tum propter hoc, quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens (ut dicitur in 7 Physicorum); remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit non nisi quibusdam paucis et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret. Ibidem. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae

phie des Mittelalters vertraute Leser wird hier unwillkürlich an Saadia denken müssen, der in der Einleitung seines „Buches der Religionslehren und Vernunftansichten" die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auch für die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten genau mit denselben Argumenten zu begründen sucht[1]). Und in der Tat folgt hier Thomas, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar dem Saadia, denn was dieser an dem erwähnten Orte über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung lehrt, das bildet die Grundlage für eine längere Ausführung des Maimonides[2]), auf die Thomas, der an unserer Stelle keinen Gewährsmann angiebt, an einer anderen Stelle selbst als auf seine Quelle hinweist[3]).

---

sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. Vgl. Summ. theolog. I qu. 1 artic. 1; II, 2 qu. 2 artic. 4; Comment. in Sent. I Prolog. qu. 2 artic. 1.

1) Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia (Göttingen 1882) S. 24—25.

2) More I cap. 34 (Guide I S. 118—130).

3) Quaest. disput. De veritate qu. 14 (De fide) artic. 10. Ultima autem perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in Dei perfecta cognitione. Ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in suo principio capax non est, unde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manducantur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt, et ista oportet credere, quamdiu in statu vitae sumus, videbimus autem ea perfecte in statu primae. Quaedam vero sunt, ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire sicut illa, quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tamen a principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus, unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in suo principio. Tertia vero est multitudo eorum, quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quae est quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet, quod si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea, quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc per-

In Betreff der Lehre von Gott tritt Thomas im Gegensatz zu der Ansicht derjenigen, die das Dasein Gottes als der menschlichen Vernunft unzugänglich und ausschließlich als eine Sache des Glaubens und der Offenbarung betrachteten, für die Erkennbarkeit des göttlichen Daseins auch durch die menschliche Vernunft ein. Jene Ansicht, meint er, sei nur dadurch entstanden, daß der Beweis für das Dasein Gottes von Manchen mit sehr schwachen Gründen geführt worden sei [1]). Allein kann der menschlichen Vernunft auch die Erkenntnis vom Dasein Gottes nicht abgesprochen werden, so sind ihr doch in Betreff der Erkenntnis Gottes überhaupt die engsten Grenzen gezogen. Ja, im Grunde, so lehrt Thomas wiederum in Übereinstimmung mit den hervorragendsten Vertretern der jüdischen Religionsphilosophie [2]), ist die Erkenntnis vom Dasein Gottes die einzige Erkenntnis von Gott, zu der der Geist des Menschen sich aufzuschwingen imstande ist. Mit der Behauptung, daß die menschliche Vernunft wohl das Dasein, aber nicht das Wesen Gottes zu erkennen imstande sei, soll jedoch keineswegs eine Verschiedenheit des göttlichen Seins von dem göttlichen Wesen konstituirt werden. In diesem Leben aber ist der Mensch nur einer durch die geschöpflichen Dinge vermittelten Gotteserkenntnis fähig; er kann nur von den ihm im geschöpflichen Dasein vorliegenden Wirkungen auf deren Ursache

venire possent et hi etiam non nisi per longum tempus etc. Vgl. auch Comment. in Sent. III dist. 24 qu. 1 artic. 3.

1) Contra Gentil. I cap. 12. Est autem quaedam aliorum opinio praedictae propositioni contraria, per quam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim, quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Weiter bemerkt Thomas: Posset tamen hic error fulcimentum aliquod sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo per rationem idem esse essentiam et esse, scilicet id, quod respondetur ad quid est et ad quaestionem an est. Via autem rationis proveniri non potest, ut sciatur de Deo, quid est, unde nec ratione videtur posse demonstrari, an Deus est. Dieses Argument wird auch von dem einer späteren Periode angehörenden jüdischen Religionsphilosophen Josef Albo (Ickarim II Cap. 1) erwogen.

2) Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 103, 119 Anmerk. 1; Maimonides More I Cap. 58 (Guide I S. 241): „Wir erfassen von ihm nichts weiter, als daß er ist, nicht aber was er ist" usw.

schließen, die eben Gott ist. Auf diesem Wege gelangt der Mensch jedoch nur zu der Erkenntnis, daß Gott sei, nicht aber zu der Erkenntnis des mit dem Wesen Gottes identischen Seins [1]). In Wahrheit aber ist das Sein Gottes mit seinem Wesen durchaus identisch. Über diese Wahrheit, so schließt Thomas in der Summa contra Gentiles das der Erörterung dieses Gegenstandes gewidmete Kapitel, ist schon Mose von Gott belehrt worden. Auf die Frage, was er den Kindern Israels sagen solle, wenn sie zu ihm sprechen würden: „Welches ist sein Name?" wurde ihm nämlich von Gott die Antwort zuteil: „„Ich bin, der ich bin,"" so sollst du zu den Kindern Israels sprechen: „„der Seiende hat mich zu Euch gesandt,"" womit Gott „den Seienden" als seinen eigentlichen Namen bezeichnete. Da aber jeder Name die Bestimmung hat, die Natur oder das Wesen einer Sache zu bezeichnen, so folgt daraus, daß das göttliche Sein mit dem Wesen Gottes oder mit seiner Natur identisch ist [2]). Diese Ausführung ist wiederum dem Maimonides entlehnt [3]), der an einer anderen Stelle, wo er dieselbe Frage behandelt, von Thomas auch ausdrücklich genannt wird [4]).

---

1) Contra Gentil. I cap. 12. In rationibus, quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam, sive quidditatem, sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus „quia" et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis Deus. Ibidem. Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, nam hoc intellegitur de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis, quale sit, ignotum est sicut ejus essentia, non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim „esse Deum" sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse. Vgl. Stöckl II S. 496.

2) Contra Gentil. I cap. 22. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino Exodi tertio dicens: „Si dixerint ad me filii Israel, quod est nomen ejus, quid dicam eis?" Dominus respondit: „Ego sum, qui sum" sic dices filiis Israel, „qui est" misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse: „Qui est". Quodlibet nomen autem est institutum ad significandam naturam seu essentiam alicujus rei, unde relinquitur, quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

3) More I cap. 68.

4) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 7 artic. 2. Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia et vivens non in vita et potens non in potentia et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam esse. — Es ist

Was die Lehre von den göttlichen Attributen betrifft, so stimmt Thomas mit Maimonides zunächst darin überein, daß man sich die von Gott ausgesagten Attribute nicht als etwas zu dem Wesen Gottes Hinzukommendes denken dürfe, weil das gleichbedeutend wäre mit der Annahme von Accidentien, die von dem Wesen Gottes verschieden seien, was dem Begriff der Einfachheit oder der Einheit Gottes widerstritte [1]). Im Weiteren aber gehen Thomas und Maimonides auseinander. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, müssen nach Thomas als mit dem Wesen Gottes identisch gedacht werden. Das Leben Gottes ist nichts anderes als sein Wesen [2]), und ebenso verhält es sich mit seinem Wissen [3]), mit seinem Willen [4]) und mit allen anderen Gott zugeschriebenen Eigenschaften. Diese Auffassung der göttlichen Attribute wird von Maimonides neben den zu dem Wesen Gottes hinzukommenden Attributen als die zweite Klasse der Wesensattribute bezeichnet [5]), die er ebenso wie die erste als unstatthaft erklärt, weil sie entweder, die Attribute mit dem Wesen identisch gesetzt, auf eine bloße Tautologie hinauskämen, oder eine Namenserklärung, d. i. eine Definition, enthielten, die alle Denker übereinstimmend von Gott für unmöglich hielten [6]). Thomas ist sich des Gegensatzes zu Maimonides in diesem Punkte vollkommen

---

bemerkenswert, daß Thomas in den kleineren Schriften den Maimonides öfter da nennt wo er seinen Namen in der Summa contra Gentiles nicht ohne Absicht zu verschweigen scheint.

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 7 artic. 4. Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod hujusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra ejus essentiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra essentiam sui subjecti; ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo. Vgl. More I cap. 51 (Guide I S. 183f.), das. cap. 52 (Guide I S. 193): „Die dritte Klasse ist diejenige, wo eine Sache zum Attribut eine andere Sache außerhalb ihrer Realität und ihres Wesens hat in der Weise, daß diese das Wesen jener nicht vollendet und bedingt und in ihr demgemäß nur eine Qualität darstellt. Die Qualität aber ist als eine von den höheren Gattungen (Kategorien) eines von den Accidentien; wenn also Gott ein Attribut von dieser Klasse hätte, so wäre er das Substrat von Accidentien" usw.

2) Contra Gentil. I cap. 96.

3) Summ. theolog. I qu. 14 artic. 4.

4) Contra Gentil. I cap. 73, Summ. theolog. I qu. 19 artic. 1.

5) More I cap. 51.

6) More I cap. 52.

bewußt. Es gab Manche, so sagt er an einer Stelle, die sich zu der Ansicht bekannten, daß alle diese Gott beigelegten Namen nicht die göttliche Substanz selbst bezeichneten. Am Ausdrücklichsten wird dies von Rabbi Moyses behauptet. Er lehrt nämlich, daß diese Namen von Gott in zwiefacher Weise zu verstehen seien. Erstens in der Weise der Wirkung, so daß man z. B. von Gott sagt, er sei weise, nicht weil die Weisheit Etwas in ihm selber wäre, sondern weil er in seinen Wirkungen nach der Art eines Weisen verfährt, und zweitens in der Weise einer Negation, so daß, wenn wir z. B. von Gott sagen, daß er lebend sei, wir damit das Leben nicht als etwas in ihm Seiendes bezeichnen, sondern nur die Weise des Seins von ihm ausschließen wollen, durch welche die unbelebten Dinge existiren [1]). Dieser Auffassung tritt Thomas mit Entschiedenheit entgegen. Was sie ihm so bedenklich macht, ist aber wohl nicht zum Geringsten die Befürchtung, sich durch eine solche Auffassung von den göttlichen Attributen den Weg zu einer spekulativen Begründung der Trinitäts-

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 7 artic. 5. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo non significant divinam substantiam. Quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem hujusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda, uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens, non quia sapientia sit aliquid in ipso, sed quia in modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinatur scilicet unumquodque ad debitum finem, et similiter dicitur vivens, inquantum ad modum viventis operatur quasi ex seipso agens (vgl. More I cap. 52. 53 u. a. O.). Alio modo per modum negationis, ut per hoc, quod dicimus Deum esse viventem, non significamus vitam in eo aliquid esse, sed removemus a Deo illum modum essendi, quo res inanimatae existunt. Similiter cum dicimus Deum esse intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse, sed removemus a Deo illum modum essendi, quo bruta existunt et sic de aliis (vgl. More I cap. 58. 59. u. a. O.). Ibidem qu. 9 artic. 7; Comment. in Sent. I dist. 2 qu. 1 artic. 2; Summ. theolog. I qu. 13 artic. 2: Respondeo dicendum, quod de nominibus, quae de Deo dicuntur negative vel quae rationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod haec omnia, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventae sunt ad aliquid removendum a Deo quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus, quod Deus non hoc modo est, ut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis, et hoc posuit Rabbi Moyses.

lehre abzuschneiden[1]). Dagegen kehrt Thomas wieder zu Maimonides zurück, indem er sich dessen an die Attributenlehre anknüpfenden Ausführungen über die in der heiligen Schrift vorkommenden Gottesnamen aneignet und ihnen in ihrem Grundgedanken wie in vielen Einzelheiten seine Zustimmung erteilt[2]).

Auch in dem, was Thomas über die einzelnen Eigenschaften Gottes lehrt, ist er vielfach, und zwar gerade in den für die spekulative Begründung seiner Theologie entscheidenden Punkten, den Spuren des Maimonides gefolgt. Wir wollen uns hier auf die Hervorhebung des Wichtigsten beschränken. Eine der größten Schwierigkeiten bietet dem Offenbarungsgläubigen vom Standpunkt der aristotelischen Philosophie aus die Lehre vom Wissen oder Denken Gottes dar. Nach der Lehre des Aristoteles ist alles Denken Gottes ein Denken seiner selbst; das Denken und sein Gegenstand fallen bei Gott schlechthin zusammen, so daß von einem Denken des außer ihm Liegenden überhaupt nicht die Rede sein kann[3]). Bei den arabischen Aristotelikern tritt dieser Satz in einer etwas gemilderten Form auf; sie sprechen Gott nicht mehr ein Wissen von den Dingen überhaupt, sondern nur ein Wissen von den Einzeldingen ab. Das Wissen Gottes erstreckt sich nach ihnen nur auf das Allgemeine, auf die Gattungen der Dinge, nicht aber auf das Accidentielle und Besondere in den Dingen. Selbstverständlich kann das religiöse Bewußtsein sich auch dabei nicht beruhigt fühlen. Die Schärfe, mit der Maimonides dieses Problem erfaßt, und die Art und Weise, wie er es seiner Lösung entgegengeführt hat, bildet eines der wesentlichsten Verdienste, die er sich um die Fortentwicklung der jüdischen Religionsphilosophie und mittelbar auch um die der Scholastik erworben hat, denn in Beidem, in der Fassung des Problems wie in dessen Lösung, ist Th. v. A. unzweifelhaft dem Maimonides gefolgt. Schon in der Formulirung der Argumente, welche diejenigen, die der göttlichen Erkenntnis ein Wissen von den Einzel-

1) Vgl. Werner, Der heilige Thomas I S. 325, II S. 354; Ritter, Gesch. d. Philosophie VIII S. 275; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II S. 535 ff.

2) Vgl. über Weiteres Guttmann, Thomas v. A. S. 44—46.

3) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2^2 S. 278.

dingen absprechen wollen, für ihre Ansicht aufgestellt hätten, hat Thomas das Vorbild des Maimonides vorgeschwebt [1]). Diesen Argumenten gegenüber ist es für Thomas wie für Maimonides eine Überzeugung von unmittelbarer Gewißheit, daß Gott alle Vollkommenheiten in sich einschließen müsse und daß alle Unvollkommenheiten von ihm auszuschließen seien. Da nun die Unwissenheit eine Unvollkommenheit ist, so kann man von Gott nicht sagen, daß er Irgendetwas nicht wisse [2]). Alle Argumente aber, die gegen ein Wissen Gottes von den Einzeldingen erhoben wurden, haben, wie Thomas in Übereinstimmung mit Maimonides lehrt, nur darin ihren Grund, daß man eine Ähnlichkeit zwischen unserem Wissen und dem Wissen Gottes angenommen hat, während in Wahrheit zwischen beiden nur eine Namensgleichheit besteht, ihr Wesen aber voneinander durchaus verschieden ist [3]). Was von unserem Wissen gilt, das gilt nicht schlechthin auch

---

1) Guttmann, Thomas S. 47—48.

2) Vgl. Contra Gentil. I cap. 65. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est. Sed ex hoc, quod est suum esse, oportet, quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est. Oportet igitur, quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Summ. theolog. I qu. 14 artic. 1. Ferner heißt es in der Summa contra Gentil. I cap. 65: Primo igitur ostendamus, quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra, quod Deus cognoscit alia, inquantum est causa eis, effectus autem divini subsistentes sunt res singulares. Hoc enim modo causat res, inquantum facit eas in actu, universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum a singularibus, ut probatur in 7 Metaph. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari (vgl. Summ. theolog. I qu. 4 artic. 11). Auch dieses Argument ist dem Maimonides entlehnt. Vgl. More III cap. 18 (Guide III S. 136—37).

3) More III cap. 20 (Guide III S. 147—151). Vgl. auch den Schluß des Kapitels. Den Ausführungen des Maimonides im Wesentlichen zustimmend, bemerkt Thomas Comment. in Sent. I dist. 36 qu. 1 artic. 1: Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia. Et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc, quod dicit scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae, unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere, sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec scientia ejus. Hoc confirmat per id, quod habetur per Isai 55: Sicut exaltati sunt coeli a terra, sic viae meae a viis vestris et cogitationes meae a cogitationibus vestris. Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere etc.

vom Wissen Gottes. Das Wissen Gottes von den Dingen läßt sich vielmehr mit dem Wissen des Künstlers von seinem Kunstwerk vergleichen. Wie das Wissen des Künstlers von seinem Kunstwerk die Ursache des Kunstwerkes ist, so ist das Wissen Gottes von den Dingen die Ursache der Dinge. Darum erstreckt sich das Wissen Gottes auch auf die Unendlichkeit der zukünftigen Dinge ganz ebenso, wie das Wissen des Künstlers sich auch auf die noch nicht in die Außenwelt getretenen und nur erst in seinem Geiste lebenden Formen erstreckt, während unser Wissen, das von den Dingen als von ihrer Ursache ausgeht, weder das Zukünftige noch das Unendliche zu erfassen imstande ist[1]). — Mit der Lehre vom göttlichen Wissen steht im engsten Zusammenhang die Lehre von der göttlichen Providenz. Auch hier schlägt Thomas denselben Weg wie Maimonides ein, um den Lehren der herrschenden Zeitphilosophie gegenüber den positiv religiösen Standpunkt zur Geltung zu bringen, nur daß er in einem sehr wesentlichen Punkte glaubt noch über Maimonides hinausgehen zu müssen. Nach der dem Aristoteles im Mittelalter allgemein zugeschriebenen Ansicht, die sich jedoch, in dieser Fassung wenigstens, in den uns erhaltenen echten Schriften des griechischen Philosophen nicht mit Sicherheit nachweisen läßt, soll nämlich die göttliche Providenz sich nur auf die Himmelssphären erstrecken und, wie Alexander Aphrodisias sich ausdrückt, bei der Mondsphäre stehen bleiben, weil neben den reinen Geistern die Himmelssphären allein von beständiger Dauer seien. Bei den Dingen unter

1) Contra Gentil. I cap. 65. Amplius: Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur. Ibidem. cap. 66. Item cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea, quae nondum sunt artificiata, cognoscit, formae enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem. Unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum, quae non sunt, notitiam habere. Summ. theolog. I qu. 14 artic. 8. Respondeo dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata, scientia enim artificis est causa artificiatorum eo, quod artifex operatur ad suum intellectum, unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis etc. Vgl. More III cap. 20—21.

der Mondsphäre oder den sublunarischen Dingen dagegen soll die göttliche Providenz sich nur auf die Gattungen als das Bleibende erstrecken, nicht aber auf die Individuen, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Dieser dem religiösen Bewußtsein des Menschen nicht minder als den Religionsurkunden des Judentums widerstreitenden Lehre tritt Maimonides, soweit es den Menschen betrifft, mit aller Entschiedenheit entgegen. Nach ihm waltet die göttliche Providenz in der sublunarischen Welt auch über die Individuen der menschlichen Gattung, und zwar über die einzelnen Individuen in verschiedenem Grade, je nachdem sie durch ihr intellektuelles und sittliches Verhalten in eine mehr oder minder enge Verbindung mit Gott getreten sind. Was jedoch die anderen sublunarischen Dinge betrifft, so ist auch Maimonides der Ansicht, daß sich bei ihnen die göttliche Providenz nur auf die Gattungen und nicht auf die Individuen erstrecke [1]). Thomas erklärt sich mit dieser Lehre des Maimonides, soweit es sich um die menschlichen Individuen handelt, vollkommen einverstanden [2]). Aber auch die anderen sublunarischen Dinge will er der göttlichen Providenz nicht entzogen wissen, und er geht in seinem Widerspruch gegen die Ansicht des Maimonides soweit, daß er sie an einer Stelle geradezu als Häresie bezeichnet [3]).

1) More III cap. 17—18.

2) Comment. in Sent. I dist. 39 qu. 2 artic. 2. Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus, quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum non tantum, secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum. Et hanc ponit Rabbi Moyses et rationem assignat ex eo, quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, inquantum est species, quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam, et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia, quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua.

3) Summ. theolog. I qu. 22 artic. 2. Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt sicut Democritus et Epicuraei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Job 22: Nubes latibulum ejus et circa cardines caeli perambulat neque nostra considerat. A corruptibilium etiam generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quo participant; in aliis autem indi-

Darin wieder mit Maimonides übereinstimmend, erklärt Thomas weiter, daß durch das Vorherwissen oder den Willen Gottes nicht ein solcher Zwang auf die Dinge ausgeübt werde, daß dadurch die Kontingenz oder die Natur des Möglichen in ihnen aufgehoben würde[1]). Auf diese Weise sucht er die Lehre von der göttlichen Providenz mit der von der Willensfreiheit des Menschen in Einklang zu setzen[2]). — Unverkennbar ist die Abhängigkeit von Maimonides auch in dem, was Thomas über die Allmacht Gottes lehrt. Wie der Wille Gottes nicht auf das an sich Unmögliche sich erstrecken kann[3]), so kann nach Thomas auch die Allmacht Gottes nicht das an sich oder seinem Begriffe nach Unmögliche zu ihrem Gegenstande haben. Was einen logischen Widerspruch in sich schließt, das darf nicht als in den Bereich der göttlichen Allmacht fallend angesehen werden[4]). So kann Gott nicht machen, daß ein Ding zu gleicher Zeit sei und nicht sei, oder daß kontradiktorische Gegensätze in demselben Ding zu gleicher Zeit vorhanden seien[5]).

---

viduis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ibidem. Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet (I Corinth. 9), non tamen ita, quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit. Expositio aurea in Threnos (cap. 3 V. 36—37). Hic sunt argumenta a divina potentia, qua omnia gubernat et providet. Et primo contra illos, qui derogant divinae providentiae infideliter blasphemando (Quis est, qui dixit, ut fieret) aliquid etsi non omnia sine Dei providentia. In quo excluditur haeresis illorum, qui dicunt, quod providentia Dei extendat se usque ad universalia et incorporalia, sicut corpora coelestia, et etiam usque ad homines propter conformitatem naturae humanae ad Deum, ut dicit Rabbi Moyses. — Maimonides freilich behauptet, daß das Walten der göttlichen Vorsehung in der Bibel nirgends über andere Individuen der sublunarischen Welt als über die Menschen gelehrt werde (More III cap. 17 Guide III S. 131).

1) Contra Gentil. I cap. 85, III cap. 72, Summ. theolog. I qu. 19 artic. 8, qu. 22 artic. 4, Quaest disput. De veritate qu. 23 artic. 5. Vgl. More III cap. 20 (Guide III S. 151).

2) Contra Gentil. I cap. 85.

3) Ibidem. cap. 84.

4) Vgl. jedoch die interessante Ausführung des Maimonides More II cap. 25 Anfang.

5) Contra Gentil. II cap. 25. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum

Er kann nicht machen, daß die Materie ohne die Form existire [1]), und ebensowenig kann er die Grundprinzipien der Logik und Mathematik aufheben; er kann das Geschehene nicht ungeschehen und kann auch keinen Gott machen und Nichts, was ihm selber gleich wäre [2]). Ganz dieselbe Ausführung findet sich bei Maimonides [3]), der sie seinerseits wieder von Saadia übernommen hat [4]).

Auch in der Schöpfungslehre macht sich der Einfluß des Maimonides auf Thomas in noch viel entschiedenerer Weise als auf Albertus Magnus geltend. Wie Albert, so leitet auch Thomas, dem Maimonides folgend, seine Darstellung mit einer Wiedergabe der Beweise ein, die von den Gegnern für die Ewigkeit der Welt erbracht worden seien. Unter diesen Beweisen unterscheidet er mit Maimonides solche, die von der Natur Gottes, und solche, die von der Natur der Geschöpfe oder auch von der menschlichen Vernunft ausgehen [5]). Als von der Natur Gottes ausgehende Beweise führt er neben einigen anderen, die er vermutlich aus anderen Quellen geschöpft hat, die drei letzten Beweise bei Maimonides an, die dieser als von den Nachfolgern des Aristoteles

---

et idem esse et non esse, quod est contradictoria esse simul .... Unde ejusdem rationis est, quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

1) Quodlibet III artic. 1. Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est: materiam esse sine forma.

2 Contra Gentil. II cap. 25. Praeterea cum principia quarundam scientiarum, ut Logicae, Geometriae et Arithmetriae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur, quod contraria horum principiorum Deus facere non possit, sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Hinc etiam patet, quod Deus non potest facere, quod praeteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictorium includit ... Sunt etiam quaedam, quae repugnant rationi entis facti inquantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest, nam omne, quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet, quod Deus non potest facere Deum ... Eadem etiam ratione non potest Deus facere aliquid aequale sibi etc. Summ. theolog. I qu. 7 artic. 2. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

3 More III cap. 15. Vgl. More I cap. 75; II cap. 13.

4) Vgl. Guttmann, Saadia S. 129.

5) More II cap. 14.

herrührend bezeichnet[1]). Unter den von der Natur der Geschöpfe oder der menschlichen Vernunft ausgehenden Beweisen führt er die vier ersten Beweise bei Maimonides an, die von diesem dem

1) Wir stellen hier die Beweise bei Thomas und bei Maimonides, die letzteren der Kürze wegen in der zusammenfassenden Darstellung Joël's (Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 15), einander gegenüber. Contra Gentil. II cap. 32 (Rationes probare volentium aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae). 2. Adhuc effectus procedit a causa agente per actionem ejus, sed actio Dei est aeterna, alias fieret de potentia agente actu agens et oporteret, quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt. 3. Amplius posita causa sufficienti necesse est effectum poni, si enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectum esse et non esse, consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum. Quod autem est possibile, indiget aliquo, quo reduceretur ad actum etc. Maimonides V: Hat Gott die Welt geschaffen, so hat in ihm selbst ein Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit stattgefunden, und man müßte wieder eine Kraft suchen, die diesen Übergang bewerkstelligt hat. Thomas Ibidem. 4. Item agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum exspectatum, quod nondum adest, et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum exspectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impedientis virtutem, quandoque vero extra agentem, sicut cum exspectatur praesentia alicujus, coram quo actio fiat, vel saltem cum exspectatur praesentia alicujus temporis opportuni, quod nondum adest .... Constat autem, quod quicquid Deus nunc vult, quod sit, ab aeterno voluit, quod sit, non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquid defectus vel impedimentum potentiae ejus adesse potuit, vel aliquid aliud exspectare potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra ostensum est. Necessarium igitur videtur, quod ab aeterno creaturam in esse produxerit. Maimonides VI: Soll Gott einmal gewirkt haben und ein anderes Mal nicht, so müssen Störungen sein Wirken gehindert oder neu Eingetretenes sein Wollen impellirt haben, was Beides auf Gott keine Anwendung findet. Thomas Ibidem. 7. Adhuc cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus, ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est, ut seipsum communicet, prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent, inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant. Unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse, bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est, ut se in infinitum communicet non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint. Maimonides VII: Die vorhandene Welt ist im höchsten Grade vollkommen und als solche ein Produkt der göttlichen Weisheit. Da nun Gottes Weisheit als unveränderlich dieselbe und als identisch mit seinem Wesen angenommen werden muß, so kann die Welt zu keiner Zeit als nicht existirt habend angenommen werden. — Joël (a. a. O. S. 14 Anmerk. 4) verweist auf die Antithesen des Proklus bei Schahrestani (deutsch von Haarbrücker II S. 199f.), unter denen in der Tat sich einige den hier angeführten ähnliche Argumente finden.

Aristoteles beigelegt werden[1]). Maimonides schließt seine Darstellung mit der Bemerkung, daß man sich für die Ewigkeit der

1) Contra Gentil. II cap. 33 (Rationes ex parte creaturarum sumptae). I. Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur. Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis, in quibus non est potentia ad non esse, non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis. quae habent materiam contrarietati subjectam .... Sed quaedam creaturae sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam sicut substantiae intellectuales, ut infra ostendetur, vel non habent contrarium sicut corpora coelestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse, ergo eas necesse est semper esse. Maimonides III: In der Materie der gesamten himmlischen Sphäre existirt keine Art von Gegensätzlichkeit, da die Kreisbewegung nichts Gegensätzliches hat, die Gegensätzlichkeit vielmehr nur bei der geraden Bewegung stattfindet. Nun hat aber Alles, was vergeht, als Ursache seines Vergehens nur die Gegensätzlichkeit, die in ihm vorhanden ist. Da aber in der Himmelssphäre keine Gegensätzlichkeit ist, so vergeht sie auch nicht, und Alles, was nicht vergeht, ist auch nicht entstanden usw. Thomas Ibidem 3. Adhuc quandoque aliquid de novo incipit moveri, oportet, quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc, quando est motus, quam prius, quando non erat motus ... Quod autem aliter se habet nunc quam prius, movetur, ergo oportet ante motum, qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur, quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante; motus igitur semper fuit, ergo et mobilia et sic creaturae semper fuerunt. Maimonides I: Der Phys. VIII, I entwickelte Beweis, der von der Bewegung hergenommen ist und nach welchem immer schon eine Bewegung vor der ersten Bewegung angenommen werden müßte, mag übrigens Bewegendes und Bewegtes schon als vorhanden oder auch nicht angenommen werden. Contra Gentil. II cap. 34 (Rationes sumptae ex parte rationis) 1. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum, quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur. Oportet igitur devenire ad aliquod primum, quod non sit factum etc. Maimonides II: Der Phys. I, 6—10 ausführlich behandelte Beweis, der von der alten Frage nach der Möglichkeit des Werdens ausgeht und dieses nur unter Voraussetzung einer unentstandenen Materie zu erklären weiß. Thomas Ibidem 3. Adhuc omne, quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse, si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse, et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incepisset, sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subjectum potentia ens, et cum hoc in infinitum producere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum, quod non inceperit esse de novo. Maimonides IV: Der von dem Begriff des potentiell Vorhandenen ausgehende Beweis, der nicht von Aristoteles selbst, sondern nur aus aristotelischen Daten formulirt ist. Die Welt vor ihrem Entstehen, so lautet er, müßte entweder möglich oder unmöglich oder notwendig gewesen sein. Wäre ihr Entstehen notwendig gewesen, so wäre ihr Nichtvorhandensein zu irgend einer Zeit undenkbar; wäre ihr Entstehen unmöglich, so wäre ihr Dasein zu

Welt auch auf die zu allen Zeiten und bei allen Völkern herrschende Übereinstimmung berufen habe, indem man darin einen Beweis zu erblicken glaubte, daß es sich hier um eine natürliche und nicht bloß hypothetische Sache handele [1]). Auch diese Bemerkung findet sich bei Thomas wieder [2]). Den Beweisen für die Ewigkeit der Schöpfung stellt Thomas die bekannten kalamistischen Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung gegenüber, die er, wie sie ihm durch Maimonides vermittelt worden sind [3]), auch gleich diesem als Sophismen bezeichnet, durch die dem Glauben mehr geschadet als genützt werde [4]). Wie Maimonides, so ist auch er

---

irgend einer Zeit undenkbar; wäre endlich ihr Entstehen möglich, so müßte es einen Träger dieser Möglichkeit gegeben haben usw.

1) More II cap. 14.

2) Contra Gentil. II cap. 34 Anf. Possunt autem sumi aliae rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus dicitur, impossibile est totaliter esse falsum .... Communis autem sententia est omnium philosophorum: ex nihilo nihil fieri, oportet igitur esse verum.

3) Contra Gentil. II cap. 38. 3. Adhuc quia infinita non est transire, si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est, pertransitum est. Sunt autem infinitae dies vel circulationes praeteritae solis, si mundus semper fuit. 5. Amplius sequitur, quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente, nam filii causa est pater et hujus alius et sic in infinitum (vgl. Maimonides More I cap. 74, 2. Beweis). Thomas Ibidem. 6. Rursus sequitur, quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales (vgl. Maimonides das. 7. Beweis). Gegen diesen letzten Beweis erhebt Thomas den Einwand: Quod autem de animabus objicitur, difficilius est, sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus etc. Damit reproduzirt Thomas wiederum eine Bemerkung des Maimonides. More I cap. 74 (Guide I S. 432): „Das ist eine sehr sonderbare Methode, die eine dunkle Sache vermittelst einer noch viel dunkleren beweist; darauf läßt sich mit Recht das bei den Syrern (Talmudisten) verbreitete Sprüchwort anwenden: dein Bürge bedarf selbst eines Bürgen" usw. Vgl. in betreff Albert's oben S. 161—162.

4) Contra Gentil. II cap. 38. Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina, et ideo conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis per eos, qui aeternitatem mundi posuerunt. More II cap. 16 (Guide II S. 128): „Ich behaupte in bezug auf Alles, was diejenigen unter den Mutakallimun vorbringen, die die Erschaffenheit der Welt bewiesen zu haben vermeinen, daß ich diese Beweise nicht annehme und daß ich mich nicht selber täuschen will, indem ich sophistische Methoden mit dem Namen von Beweisen schmücke. Wenn Jemand vorgiebt, eine bestimmte Frage durch Sophismen bewiesen

der Ansicht, daß die Zeitlichkeit der Schöpfung überhaupt mehr eine Sache des Glaubens als durch einen stringenten Beweis zu begründen sei[1]). Allein ebensowenig wie die Zeitlichkeit könne die Ewigkeit der Schöpfung bewiesen werden. Mit Maimonides, und auf dieselben Argumente gestützt, behauptet er, daß auch Aristoteles sich dessen bewußt gewesen sei und die von ihm für die Ewigkeit der Schöpfung beigebrachten Beweise nicht als Beweise im eigentlichen Sinne habe betrachtet wissen wollen[2]). Auf-

---

zu haben, so stärkt er meiner Ansicht nach durchaus nicht den Glauben an diese Sache, um die es sich handelt, sondern im Gegentheil, er schwächt ihn und giebt Veranlassung, die Sache zu bestreiten, denn indem die Nichtigkeit dieser Beweise sich offenbart, weigert sich die Seele, dasjenige zu glauben, was man zu beweisen versucht hat." — Dieselbe Stellung zu den kalamistischen Beweisen nimmt auch Albertus Magnus ein (vgl. oben S. 162), was Werner (I S. 375f.) nicht erkannt hat, da er diese Beweise, deren Herkunft ihm gleichfalls unbekannt geblieben ist, im Namen Albert's vorträgt und sie als solche von Thomas widerlegen läßt.

1) Summ. theolog. I qu. 46 artic. 2. Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest... Ex hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens demonstrationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. Quodlibet III artic. 31. Vgl. die in voriger Anmerkung angeführte Stelle aus More II cap. 16, an die sich unmittelbar der folgende Satz anschließt: „Es ist immer noch besser, daß die Sache, für die man keinen Beweis hat, einfach im Stande der Frage bleibe oder daß man eine der beiden einander entgegengesetzten Seiten (der Überlieferung folgend) annehme."

2) Summ. theolog. I qu. 46 artic. 1. Non est necessarium mundum semper esse, unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes, quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrative simpliciter sed secundum quid, sive ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet in tribus. Primo quidem, quia tam in 8 Physic. quam in I de caelo praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae, Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit testimonium antiquorum, quod non est demonstratoris sed probabiliter persuadentis. Tertio quia expresse dicit in primo libro Topicorum, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Dies stimmt genau mit den Ausführungen des Maimonides überein. More II cap. 15 (Guide II S. 121) beginnt mit folgenden Worten: „Meine Absicht in diesem Kapitel ist, auseinanderzusetzen, daß Aristoteles seiner eigenen Ansicht nach keinen Beweis für die Ewigkeit der Welt habe. Er täuscht sich selber darüber nicht, ich will damit sagen, daß er selber weiß, daß er keinen Beweis dafür habe und daß die Argumente und Gründe, die er anführt, nur der Art sind, daß sie die meiste Wahrscheinlichkeit haben

fallender Weise lehnt er jedoch in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles, der vielleicht einer früheren Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit angehört, diese Auffassung der Stellung des Aristoteles entschieden ab[1]). — Wie Albert, aber im Unterschied von diesem unter ausdrücklicher Berufung auf Maimonides, erblickt Thomas den Grundirrtum, dessen die Anhänger der Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung sich schuldig machten, darin, daß sie die Gesetze, die nur auf das Sein der Dinge oder auf die bereits gewordenen Dinge anwendbar seien, auf das Werden der Dinge glaubten anwenden zu dürfen, während doch die Natur der Dinge in ihrem Werden eine ganz andere als in ihrem Sein sei[2]). Zur Erläuterung dieses Unterschiedes auf die Natur des Menschen exemplifizirend, daß sie nach der Geburt eine ganz andere als im Mutterschoße sei, führt auch er das berühmte Beispiel des Maimonides von dem mutterlosen auf einer einsamen Insel erzogenen Knaben an[3]). — Auch in der Widerlegung der

---

und daß die Seele sich am meisten ihnen zuneigt." Dann werden von Maimonides die drei von Thomas erwähnten Momente ausführlich dargelegt. In ähnlicher Weise wie in der Summa theologiae spricht sich Thomas auch in dem Kommentar zu den Sentenzen aus (III dist. I qu. I artic. 5): Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba philosophi dicentis primo Topic. cap. 8, quod sunt quaedam problemata, de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit, quod patet ex ejus modo procedendi, quia ubicunque hanc quaestionem pertractat semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstrationem pertinet. Vgl. auch Quaest. disput. De potentia Dei qu. 3 artic. 17.

1) Comment. in Phys. VIII lect. 2. Quidam vero, frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt, quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus est perpetuus, sed inducere rationem ad utramque partem quasi ad rem dubiam, quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse et in hoc (Physic.) 8 et 3 Metaph., unde manifestum est, quod supponat hoc quasi probatum. Vgl. auch Comment. in Metaph. XII lect. 5.

2) Vgl. z. B. Quaest. disput. De veritate qu. 13 artic. 1: Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam secundum ejus status diversos eo, quod non est eadem natura rei, dum est in fieri et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses.

3) Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 1 artic. 5. Causa autem, quare demonstrari non potest, est ita: quia variatur, secundum quod est in esse perfecto et secundum

einzelnen für die Ewigkeit der Welt gegebenen Beweise, deren an einer Stelle nicht weniger als dreißig vorgeführt und auf ihre Richtigkeit geprüft werden [1]), ist Thomas vielfach dem Maimonides gefolgt [2]). Und ebenso zeigt sich seine Abhängigkeit von Maimonides in seiner Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes [3]). Mit Maimonides erklärt er sich an mehreren Stellen darin einverstanden, daß die Bewegung des Himmels im Universum der Bewegung des Herzens im tierischen Organismus zu vergleichen sei [4]). Dagegen kann er der Lehre von der Beseeltheit der Himmelskörper, obgleich auch Maimonides sich für sie entschieden habe, nicht seine Zustimmung erteilen [5]). Gegen Maimonides bekennt er sich zu der Ansicht, daß die Welt um des Menschen

---

quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa, sicut alia natura est hominis jam nati et ejus, secundum quod adhuc est in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus, secundum quod imperfectus in utero matris existens, deciperetur, sicut narrat Rabbi Moyses de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria perveniens ad annos discretionis quaesivit a quodam, an homines essent facti et quomodo, cui cum exponeret ordinem nativitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile asserens, quia homo, nisi respiret et comedat et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest, unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant, qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere. Vgl. auch De articulis fidei et ecclesiae sacramentis artic. 3. Dieselbe Ausführung mit dem Gleichnis des Maimonides (More II cap. 17 Guide II S. 130f.) findet sich auch bei Albertus Magnus (vgl. oben S. 165 Anmerk. 2).

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 3 artic. 17.

2) Vgl. Guttmann, Thomas S. 66—67.

3) Vgl. das. S. 69—70.

4) De potentia Dei qu. 5 artic. 7. Et Rabbi Moyses dicit, quod motus coeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. De veritate qu. 5 artic. 9; Comment. in Sent. II dist. 2 qu. 2 artic. 3; Ibidem II dist. 14 qu. 1 artic. 1. Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361).

5) Quaest. disput. De anima artic. 8. Unter den Gründen für das Quod non: Enarrare est actus substantiae intelligentis, sed coeli enarrant gloriam Dei, ut in Psalmis dicitur, ergo coeli sunt intelligibiles et ita habent animam intellectivam. Darauf in der Conclusio: Ad decimum nonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat (vgl. More II cap. 5 Guide II S. 62). Quodsi enarrare proprie accipitur, cum dicitur: coeli enarrant gloriam Dei, oportet, quod coelum non solum habeat intellectum sed etiam linguam. Dicuntur ergo coeli enarrare gloriam Dei, si ad literam exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei etc. Expo-

willen geschaffen sei [1]), und im Zusammenhang damit zu der Lehre von der dereinstigen Wiedererneuerung der Welt, die von Maimonides nur aus dem Grunde bestritten würde, weil er, die Ansicht, daß der Mensch der Zweck der Schöpfung sei, verwerfend, nicht glaubte annehmen zu dürfen, daß die Welt um des Verhaltens des Menschen willen würde zerstört und wieder erneuert werden [2]).

Noch ablehnender, als wir es schon bei Albert Magnus wahrgenommen haben, verhält sich Thomas von Aquino zu der Engellehre des Maimonides. Er kann es nicht billigen, daß Maimonides, indem er die Engel der Schrift mit den getrennten Intelligenzen des Aristoteles identifizirt, die Zahl der Engel auf die Zahl der Himmelsbewegungen einschränken und so den Myriaden von Engeln, die den Himmelsthron umgeben sollen, gewisser-

---

sitio aurea in Ps. 18 (19) V. 3. Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum scilicet gloriam Dei, in qua est gloriosus, secundo opera ejus . . . Et ideo intelliguntur isti coeli materiales indicare nobis gloriam Dei, non quasi animalia materialia, ut Rabbi Moyses dicit, sed in ejus pulchritudine, qua multo magis indicatur eorum artifex.

1) Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 2 artic. 3. Vgl. More III cap. 12—14.

2) Comment. in Sent. IV dist. 48 qu. 2 artic. 3. Es wird dort die Frage erörtert: Utrum corporibus coelestibus claritas augeatur in illa innovatione. Unter den Gründen für das Quod non heißt es: 6. Non esset sapiens artifex, qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium continendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione coelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt, immo etiam totius terrae, quae habet se ad coelum ut punctum ad sphaeram, ut astrologi dicunt. Ergo cum Deus sit sapientissimus, non videtur, quod finis creationis coeli sit homo, et ita non videtur, quod eo peccante coelum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moyse, qui omnino nititur improbare mundum propter hominem esse factum. Unde hoc, quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in autoritatibus Esa (30) inductis, dicit metaphorice esse dictum, sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat, quid faciat, qui etiam modus loquendi consuetus est in scriptura; ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exaltationem convertatur. Sed hoc dissonat ab autoritatibus et expositionibus sanctorum, unde rationi illi inductae respondendum est, quod quamvis corpora coelestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis coelestia corpora, quam ipsa excedunt corpus humanum etc. Vgl. More II cap. 29 (Guide II S. 218ff.). Thomas übersieht hier freilich, daß nach Maimonides ja auch die Himmelskörper beseelt sind (vgl. oben S. 194).

maßen die Existenz bestreiten will. Ebenso erklärt er es für einen Irrtum, wenn Maimonides behauptet, daß an manchen Stellen, wo in der heiligen Schrift von Engeln die Rede sei, darunter Menschen zu verstehen seien, die etwas Göttliches verkündeten, oder gar gewisse Natur- und Seelenkräfte, wie z. B. die Kraft des Begehrungsvermögens [1]). Auch die mit der maimonidischen Auffassung von der Prophetie im engsten Zusammenhang stehende Ansicht, daß viele prophetische Visionen, besonders diejenigen, in denen die Engel den Menschen in körperlicher Gestalt erscheinen, als innere Vorgänge oder als Gebilde der Phantasie zu erklären seien, glaubt Thomas als mit dem Wortlaut der Schrift unvereinbar verwerfen zu müssen [2]). Dagegen stimmt er wieder

---

1) Contra Gentil. II cap. 92 (De multitudine substantiarum separatarum). Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum coelestium aut secundum numerum sphaerarum coelestium et error Rabbi Moysi, qui dixit numerum angelorum, qui in scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiae et sic de aliis. Summ. theolog. I qu. 50 artic. 3. Sed quia hoc (sc. sententia Aristotelis) videtur repugnare documentis sacrae scripturae, Rabbi Moyses Judaeus, volens utrumque (sc. Platonem et Aristotelem) concordare, posuit, quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum coelestium secundum Aristotelem. Sed posuit, quod angeli in scriptura dicuntur etiam homines divina communicantes et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc alienum a consuetudine scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur. Comment. in Sent. II dist. 3 qu. I artic. 3. Quidam vero posuit angelos non in determinato numero nobis, sed tantum per angelos significari dicit omnem virtutem (vel corporalem vel spiritualem), per quam Deus ordinem suae providentiae explet quasi divinae voluntatis nuntium, adeo quod vim concupiscibilem angelum concupiscentiae, sed substantias separatas dicit esse secundum numerum, quam philosophi posuerunt, et iste est Rabbi Moyses. Über die Gleichstellung der Engel mit den getrennten Intelligenzen handelt Maimonides More II cap. 4. 6. 10; III, cap. 45 (Guide II S. 60. 67. 91; III S. 192), darüber, daß auch physische oder animalische Kräfte mitunter als Engel bezeichnet werden More II cap. 6; III cap. 22 (Guide II S. 68 f. S. 71—75; III S. 170). Die erstere Ansicht wird als die des Isaak Israeli und des Maimonides auch von Albertus Magnus bekämpft. (Vgl. Munk, Guide II S. 67 Anmerk. 4; oben S. 168 Anmerk. 1).

2) Summ. theolog. I qu. 51 artic. 2. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia, quae in scripturis divinis leguntur de apparitione angelorum contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. De potentia Dei qu. 6 artic. 7. Respondeo dicendum, quod quidam eorum, qui scripturae credunt, in qua apparitiones angelorum leguntur, dixerunt, quod angeli nunquam

darin mit Maimonides überein, daß den Engeln die Freiheit des Willens und die Vernunft in noch höherem Maße als den Menschen zukämen [1]).

So wenig Thomas sich mit der Stellung des Maimonides zu der Engellehre befreunden konnte, so großen Eindruck scheint auf ihn die von dem jüdischen Denker aufgestellte Theorie des Prophetismus gemacht zu haben, der er eine ganz andere Würdigung als sein Vorgänger Albert zuteil werden läßt [2]). Wie Maimonides, so bekennt sich auch Thomas zu der Ansicht, daß die prophetische Offenbarung dem Menschen durch die Engel vermittelt werde [3]). Auch bei dem, was er über die verschiedenen Grade der Prophetie sagt, hat Thomas unzweifelhaft die dem gleichen Gegenstand gewidmete Untersuchung des Maimonides vor Augen, deren wesentlichen Inhalt er, wenn auch zum Teil in etwas anderer Gruppirung, in seine Darstellung mit herübernimmt [4]). In der Frage nach den ethischen Vorbedingungen der Prophetie will Thomas allerdings nicht soweit gehen, mit Maimonides die Berufung zum Propheten von der absoluten sittlichen Vollkommenheit des Menschen abhängig zu machen, da Gott sich zu seinen Zwecken ebensowohl der Schlechten wie der Guten be-

---

corpora assumant, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit. Unde dicit, quod omnia, quaecunque in sacra scriptura leguntur de apparitione angelorum, contingunt in visione prophetiae secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et haec positio veritatem scripturae non salvat. Vgl. Maimonides More I cap. 43. 49; II cap. 6 (Guide I S. 152. 175—76; II S. 73) u. a O. Auch diese Ansicht wird von Albertus Magnus als von den Juden Maimonides und Isaak Israeli herrührend angeführt und bekämpft. (Vgl. oben S. 171).

1) Summ. theolog. I qu. 59 artic. 3. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus sicut et intellectum. More II cap. 7 (Guide II S. 75): „Wir haben bereits auseinandergesetzt, daß das Wort: ‚Engel' ein homonymer Name ist und daß er die Intelligenzen, die Sphären und die Elemente umfaßt, denn sie alle führen einen Befehl (Gottes) aus. Man darf jedoch nicht glauben, daß die Sphären oder Intelligenzen auf der Stufe der anderen körperlichen Kräfte stehen, die eine Natur sind und nicht das Bewußtsein ihrer Wirkung haben; im Gegenteil haben die Sphären und die Intelligenzen das Bewußtsein ihrer Wirkungen und bedienen sich in ihrer Leitung der Freiheit" usw.

2) Vgl. auch Merx, Die Prophetie des Joël (Halle 1879) S. 354—67.

3) Summ. theolog. II, 2 qu. 172 artic. 2. Vgl. More II cap. 34. 41. 42; III cap. 45.

4) Vgl. Guttmann, Thomas S. 75 A. 4.

dienen könne. Darin jedoch stimmt er durchaus dem Maimonides zu, daß gewisse sittliche Gebrechen, wie z. B. der Hang zu geschlechtlichen Ausschweifungen und die übertriebene Sorge um die irdischen Dinge, den Menschen von der Berufung zur Prophetie absolut ausschlössen [1]). Er ist ferner mit Maimonides darin einverstanden, daß der Prophet in Betreff derjenigen Wahrheiten, die dem Menschen auch durch seine Vernunfterkenntnis zugänglich sind, keinen Vorzug vor Anderen besitze, die sich diese Wahrheiten durch ihre Vernunfterkenntnis angeeignet haben. Damit habe jedoch Maimonides keineswegs bestreiten wollen, daß dem Menschen auch Vernunfterkenntnisse durch eine prophetische Offenbarung enthüllt werden könnten [2]). Wie Maimonides, so nimmt auch Thomas an, daß dem Propheten die Wahrheit dessen, was ihm durch eine prophetische Offenbarung enthüllt worden ist, unzweifelhaft gewiß sei, und daß er auch das Bewußtsein davon

1) Summ. theolog. II, 2 qu. 172 artic. 4. Quaest. disput. De veritate qu. 12 (De prophetia) artic. 5. Sciendum tamen, quod inter peccata, quibus charitas amittitur, quaedam sunt, quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso, quod aliquis, qui peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur. Peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus, vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur. Vgl. Maimonides More II cap. 36. 40 (Guide II S. 285 ff. 311 ff.). In gleicher Weise wie Thomas spricht sich über diesen Punkt auch Albertus Magnus aus (vgl. oben S. 173 ff.).

2) Quaest. disput. De veritate qu. 12 artic. 2. (Num prophetia sit de conclusionibus scibilibus). Unter den Argumenten für das Quod non heißt es: Praeterea. Ad ea, quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et cujuscunque alterius. Sed in omnibus, quae sciuntur per demonstrationem idem est judicium prophetae et cujuscunque alterius scientis illud et neuter alii praefertur, ut dicit Rabbi Moyses (vgl. More II cap. 32, Guide II S. 269). Ergo de his, quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit, quin de his, quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetae, sed quia, ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt, an de his habeatur prophetia vel non. Im Übrigen spricht es Maimonides auch geradezu aus, daß dem wahren Propheten durch die Offenbarung auch spekulative Erkenntnisse mitgeteilt würden. Vgl. More II cap. 38 (Guide II S. 297 f.) und oben S. 176 ff.

habe, daß ihm diese Wahrheit von Gott offenbart worden sei. Ein Beweis für diese prophetische Gewißheit sei z. B. das Verhalten Abrahams, der sich doch niemals dazu hätte entschließen können, seinen einzigen Sohn zum Opfer zu bringen, wenn er nicht mit völliger Gewißheit von der Wahrheit der ihm zuteil gewordenen Offenbarung überzeugt gewesen wäre[1]). Endlich ist auch das, was Thomas über die Prophetie des Moses lehrt, dem Maimonides entlehnt. Bei Beiden wird die Prophetie des Moses nicht als eine nur dem Grade nach höhere Stufe den anderen Prophetenstufen angereiht, sondern sie wird als eine in ihrem Wesen durchaus verschiedene und ganz eigenartige Erscheinung besonders für sich betrachtet. In intellektueller Beziehung unterscheidet sich die Prophetie des Moses dadurch, daß er das Wesen Gottes selbst geschaut hat. Was die imaginäre Schau betrifft, die Mose zu jeder Zeit nach Belieben herbeiführen konnte, so hat er nicht nur Worte gehört, sondern er hat den Redenden selbst, und zwar in Gestalt Gottes, im Wachen wie im Schlafe geschaut. Was den Verkündigungskreis betrifft, so hat Mose im Namen Gottes zum ganzen Volk der Gläubigen gesprochen und ihm ein neues Gesetz vorgelegt, während die anderen Propheten nur zur Beobachtung des von Mose gegebenen Gesetzes aufgefordert haben. Endlich hat Mose, was die seine Prophetie bestätigenden Wunder betrifft, diese an dem ganzen Volk der Ungläubigen, d. i. der Ägypter, ausgeübt[2]).

1) Summ. theolog. II, 2 qu. 171 artic. 5. De his ergo, quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata .... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Vgl. Maimonides More III cap. 24 (Guide III S. 194—95): „Man hat uns also wollen wissen lassen, daß Alles, was der Prophet in der prophetischen Vision sieht, für ihn wirklich und gewiß ist, daß er Nichts davon bezweifelt und daß er es in derselben Weise ansieht wie alle wirklichen Dinge, die durch die Sinne oder die Intelligenz erfaßt worden sind. Der Beweis dafür ist, daß Abraham" usw.

2) Summa theolog. II, 2 qu. 174 artic. 4. In prophetia enim, sicut ex dictis patet, consideratur et cognitio (tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam) et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem quantum ad visionem intellectualem eo, quod vidit ipsam

Bezeichnend für die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung ist das Verhalten des Albertus Magnus und seines Jüngers Thomas von Aquino zu der maimonidischen Auslegung des pentateuchischen Gesetzes. Während Albert an diesem kühnen Unternehmen des jüdischen Denkers, dessen Eindruck schon Wil-

---

Dei essentiam ... Secundo quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando ... Tertio quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens, alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi secundum illud Malach. 4: Mementote legis Moysi servi mei. Quarto quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti populo infidelium, unde dicitur Deut. ult: Non surrexit etc. Vgl. Merx a. a. O. S. 364—66. Maimonides behandelt dieses Thema an drei verschiedenen Orten: 1) Im Mischnahkommentar in der Einleitung zum elften (resp. zehnten) Kapitel des Traktats Sanhedrin, 2) im Mischne Thora. Abschnitt Jesode ha-Thora VII, 6 und 3) im More II cap. 35. 39. Da Maimonides die Darstellung im More (ap. 35) damit eröffnet, daß er den Leser auf die ausführlichen Erörterungen dieses Gegenstandes in den beiden anderen Schriften verweist, so wäre es immerhin möglich, daß Thomas, wie Merx vermutet, sich auf irgend eine Weise auch mit den einschlagenden Stellen in den beiden anderen Schriften bekannt gemacht habe. Auf eine gemeinsame Maimonideslektüre eines Dominikaners mit einem jüdischen Gelehrten haben wir an einer anderen Stelle hinzuweisen Gelegenheit gehabt (vgl. Guttmann, Thomas S. 32 Anmerk. 1). Die Annahme einer solchen Bekanntschaft, besonders mit der Darstellung im Mischne Thora, würde manche Wendung bei Thomas erst in das rechte Licht rücken. So wird z. B. im Mischne Thora als vierter Unterschied der Prophetie des Moses bezeichnet, daß der Geist der Prophetie jeder Zeit, wenn er es wollte, über Mose gekommen sei, was sich bei den anderen Propheten nicht so verhalten habe. Dasselbe scheint Thomas mit den Worten: quam quasi ad nutum habebat andeuten zu wollen. (Vgl. Merx S. 365.) — Daß Mose allein Gott von Angesicht zu Angesicht, d. h. Gottes Wesen, erkannt habe, wird von Maimonides More II cap. 35 (Guide II S. 278) ausgeführt. Wenn im Mischne Thora von Mose gesagt wird, daß er allein im wachen Zustand göttliche Offenbarungen gehabt habe, die anderen Propheten aber nur im Traume oder in Gesichten, und daß nur ihm Gott selbst, den anderen Propheten aber ein Engel erschienen sei, so ist dies mit dem zweiten Unterschied bei Thomas identisch. Der dritte Unterschied bei Thomas findet sich bei Maimonides More II cap. 39 (Guide II S. 301), wo ausgeführt wird, daß Mose das israelitische Volk zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes berufen habe, Etwas, das weder vor ihm, noch nach ihm durch einen anderen Propheten geschehen sei. Was den vierten Unterschied bei Thomas betrifft, so ist derselbe aus More II cap. 35 (Guide II S. 278f.) entlehnt, wo Maimonides auseinandersetzt, daß Mose allein seine Wunder öffentlich, vor Freund und Feind, vor Pharao und seinem ganzen Lande und vor den Augen von ganz Israel ausgeführt habe (vgl. Merx S. 365 ff.).

helm von Auvergne und Alexander von Hales sich nicht hatten entziehen können[1]), fast achtlos vorübergeht, schließt sich Thomas der maimonidischen Gesetzesauslegung nahezu rückhaltslos an, ohne, wie es scheint, an deren rationalistischer Tendenz, die in jüdischen Kreisen bekanntlich dem heftigsten Widerspruch begegnet war, irgendwelchen Anstoß zu nehmen. Es giebt sich darin eine Vorurteilslosigkeit gegenüber den Schriften des alten Testaments zu erkennen, wie sie in der Auslegung der Religionsurkunden des Christentums auch von einem Thomas von Aquino niemals wäre gewagt und noch viel weniger von der Kirche wäre geduldet worden. In Übereinstimmung mit Maimonides erblickt Thomas das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der Ceremonialgesetze darin, daß sich für sie ein bestimmter Grund nicht angeben lasse, womit jedoch keineswegs geleugnet werden solle, daß auch sie, als von der göttlichen Weisheit verordnet, einen Grund haben müßten[2]), und daß sie im Allgemeinen dazu bestimmt seien, die Menschen zur Gottesverehrung anzuleiten[3]). Das Opfer-

---

1) Vgl. oben S. 144ff., S. 150ff.

2) Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 1. Manifestum est autem, quod praecepta caerimonalia sicut et omnia alia praecepta legis sunt ex divina sapientia instituta, unde dicitur Deut. 4: Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis. Unde necesse est dicere, quod praecepta caerimonalia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt. Maimonides More III cap. 31 (Guide III S. 247): „An einer anderen Stelle heißt es: ‚diejenigen, welche hören werden alle diese Satzungen werden sagen: Gewiß diese Nation ist ein weises und einsichtiges Volk.' Hier ist es also klar ausgesprochen, daß selbst alle diese Satzungen sich den Nationen zeigen werden als Ausflüsse einer Weisheit und einer Intelligenz" usw.

3) Summ. theolog. II, 1 qu. 101 artic. 1 (Utrum ratio praeceptorum caerimonalium in hoc consistat, quod pertinent ad cultum Dei). Unter den Argumenten für das Quod non: Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod praecepta caerimonalia dicuntur, quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio et celebratio phasae, scenopegiae et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege: ergo caerimonalia non sunt, quae pertinent ad cultum Dei. Darauf in der Conclusio: Ad quartum dicendum, quod illa ratio caerimonalium est quodammodo probabilis, non quia ex eo dicuntur caerimonalia, quia eorum ratio non est manifesta, sed hoc est quoddam consequens, quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est, quod eorum ratio non est adeo manifesta. Von dem religiösen Zweck des Ceremonialgesetzes handelt Maimonides More III cap. 46. 51. 52 (Guide III S. 347. 440. 453).

gesetz des alten Testaments, als Akt der Gottesverehrung aufgefaßt, hatte die Bestimmung, erstlich den Geist des Opfernden auf Gott als auf den Urgrund und den letzten Zweck aller Dinge hinzulenken; dann aber sollten die Menschen durch die Einsetzung des Opferdienstes von den bisher den Götzen dargebrachten Opfern zurückgehalten werden, weshalb auch die auf die Opfer bezüglichen Gesetze erst dann gegeben wurden, als das Volk der Juden durch die Anbetung des goldenen Kalbes zum Götzendienste abgewichen war[1]). Wie Thomas sich in dieser Ausführung den

1) Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 3. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, caerimoniae veteris legis duplicem causam habebant, unam scilicet literalem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei, aliam vero figuralem sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caerimoniarum, quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo quod per sacrificia repraensentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia, quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem, et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem, quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundum quod dixit David 1 Paralip. 29: Tua sunt omnia et quod de manu tua accepimus, dedimus tibi, et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum autorem rerum nisi solum Deum neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo secundum illud Exod. 22: Qui immolat diis, occidetur praeterquam Domino soli. Et ideo de causa caerimoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc, quod per hujusmodi homines retrahabantur a sacrificiis idolorum, unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam adorando vitulam conflatilem, quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret (vgl. More III cap. 32 Guide III S. 250ff.), unde dicitur Jerem. 7: Non sum locutus cum parentibus vestris et non praecepi eis in die, qua eduxi eos de terra Aegypti de verbo holocaustomatum et victimarum (vgl. More das. Guide III S. 258ff.). Expositio aurea in Psalmos 39 (40), 7. Quare ergo fuerunt ordinata (sc. sacrificia) in lege? Respond. propterea dico: videlicet in figura futuri sacrificii (I Corinth. 20) et ad cautelam, ut non offerrent ea idolis, declinantes ad idololatriam existentes in medio gentium, ad quam proni erant filii Israel in principio legis. Vgl. Ibidem in Psalm. 50; Expositio aurea in Esaiam cap. 1; in Hierem. cap. 7. In der Expositio aurea zur Genesis (14, 3), die aber dem Thomas abgesprochen wird (vgl. Cave Hist. liter. Genevae 1705 pag. 594; Jourdain,

Grundgedanken der maimonidischen Opfertheorie angeeignet hat, so hat er auch in der Erklärung der einzelnen auf das Opferwesen bezüglichen Vorschriften sich vielfach dem Maimonides angeschlossen. Die Darbringung der Opfer, so lehrt er mit Maimonides, durfte nur an einem bestimmten Orte, zuerst in der Stiftshütte und dann im Tempel zu Jerusalem [1]), und nur durch bestimmte Personen geschehen, um diese Art der Gottesverehrung auf ein gewisses Maß zu beschränken [2]). Ebenso durften nur be-

La philosophie de Saint Thomas I S. 99; Werner I S. 876) wird diese Opfertheorie des Maimonides bekämpft.

1) Den Ort für den Tempel, so führt Thomas in Übereinstimmung mit Maimonides (More III cap. 45 Guide III S. 349) aus, hatte schon Abraham bestimmt. Warum aber dieser Ort im Pentateuch nicht genauer bezeichnet werde, dafür giebt er, wieder mit Maimonides, die folgende Erklärung. Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 4. Locus autem ille designari non debuit pro aedificatione templi ante tempus praecditum propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum, secunda est, ne gentes ipsum destruerent; tertia vero ratio est, ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua et propter hoc orirentur lites et jurgia. Vgl. More III cap. 45 (Guide III S. 350). — Als Grund, warum das Allerheiligste im Westen war, giebt Thomas, dem Maimonides folgend, an (Ibidem): Ad quintum dicendum, quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant in orientem, unde dicitur Ezech. 8, quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad orientem et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat sanctum sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent. Vgl. More III das. (Guide III S. 349). — Von den Cherubim sagt Thomas (Ibidem): Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae angeli dicuntur et hi significabantur per duos Cherubim mutuo se respicientes ad designandam concordiam eorum ad invicem secundum illud Job. 25: Quia facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo coelestium spirituum et excluderetur cultus eorum ab his, quibus praeceptum erat, ut solum unum Deum colerent. Vgl. More das. (Guide III S. 351—352). — Über den Altar (Ibidem): De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum, unum quidem in principio legis (Exod. 20), ubi Dominus mandavit, quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis, et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere. Et hoc ad detestandum idololatriae cultum, gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse (vgl. More das. Guide III S. 354). Propter quod etiam Deus mandavit Deut. 16: Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini, Dei tui. Idololatrae enim consueverant sub arboribus sacrificare propter amoenitatem et umbrositatem. Vgl. More das. (Guide III S. 352).

2) Summ. theolog. II, 1 qu. 101 artic. 3. Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum, propter quod statuit, quod non in omni loco

stimmte Tierarten zum Opferdienst verwendet werden, und zwar diejenigen, vor deren Tödtung die Ägypter, mit welchen die Israeliten lange im Verkehr standen, eine besondere Scheu empfanden, während diejenigen, die man den Götzen zu opfern pflegte, verboten waren[1]). In derselben Weise werden von Thomas noch viele andere Verordnungen über das Opferwesen und eine große Anzahl von Ceremonial- und Rechtsgesetzen in Übereinstimmung mit Maimonides und unter Berufung auf dessen Autorität erklärt[2]).

VI. Bonaventura, Roger Bacon, Raymundus Lullus, und Johannes Duns Scotus.

Den Reigen der Ordensgelehrten hatte ein Franziskaner, Alexander von Hales, eröffnet, dessen Ruhm jedoch durch die beiden bald nach ihm auftretenden Leuchten des Dominikanerordens, durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino, bei Weitem überstrahlt wurde. Ein Schüler des Alexander von Hales und gleich diesem dem Franziskanerorden angehörend, in dem er die Würde des Ordensgenerals bekleidete, war der Italiener Bona-

---

sacrificia offerrentur nec a quibuslibet, et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Ibidem qu. 102 artic. 4. Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et literalis et figuralis. Literalis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant, et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae voluit Deus, ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. Et iterum, ut per hoc ostenderet, quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus, et ideo compescebatur, ne passim et ubique sacrificia offerrent .... Quantum vero ad ea, quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae. Vgl. More III cap. 32 (Guide III S. 257—258).

1) Summ. theolog. II, 1 qu 102 artic. 3. Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo sacrificium et non alia. Primo quidem ad excludendam idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Aegyptos, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant diis suis, unde dicitur Exod. 8: Abominationes Aegyptiorum immolabimus Deo nostro, oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant, bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Vgl. More III cap. 46 (Guide III S. 361 ff.).

2) Vgl. Guttmann, Thomas S. 84—92.

ventura (1221—1274), der aber nicht sowohl als Fortbildner der eigentlich scholastischen Theologie, denn als einer der hervorragendsten Vertreter des christlichen Mystizismus seine Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erlangt hat. Wie von einer Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur überhaupt, so sind auch von einer Einwirkung des maimonidischen Führers bei ihm nur geringe Spuren zu entdecken [1]). Wenn unter den Beweisen, die gegen die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt ins Feld geführt werden, sich auch einige finden, die mit den bekannten Beweisen der Mutakallimun übereinstimmen [2]), so braucht er diese Kenntnis nicht einmal aus Maimonides selbst geschöpft zu haben, der diese Beweise, wie wir gesehen haben, als sophistisch verwirft, sondern er mag sie bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquino gelesen haben. Ebenso verhält es sich mit einer auf Maimonides als auf ihre erste Quelle zurückgehenden Bemerkung über die Beschneidung [3]). — Auch bei einem anderen Theologen des Franziskanerordens, bei dem durch die Kühnheit seiner reformatorischen Ideen und durch die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Bestrebungen ausgezeichneten Engländer Roger Bacon (1214—1292), ist eine Bekanntschaft mit dem Werke des Maimonides nicht nachzuweisen. Die Erklärung dafür mag zum Teil darin zu suchen sein, daß sich Roger Bacon mehr mit der Methodik der verschiedenen Wissenschaften und mit naturwissenschaftlichen Problemen als mit den speziellen Fragen der spekulativen Theologie und der Religionsphilosophie befaßt hat [4]). Und ebensowenig ist bei einem dritten Angehörigen des Franziskanerordens, bei dem Spanier Raymundus Lullus (1235—1315), dem Urheber der wunderlichen, nach ihm benannten „Kunst", durch bloße Kombination von Begriffen neue Erkenntnisse zu erschließen und jede wissenschaftliche Aufgabe zu lösen, eine Beeinflussung durch den Führer des Maimonides zu entdecken [5]).

1) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 139.
2) In Lib. Sent. II dist. 1 artic. 1 qu. 2.
3) Ibidem IV dist. 1 artic. 3 qu. 2.
4) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 150.
5) Vgl. daselbst S. 151.

Ihren hervorragendsten Lehrer hat die Schule des Franziskanerordens in Johannes Duns Scotus (1266—1308) gefunden, dem Begründer eines neuen Lehrsystems, in dem er sich in einen bewußten Gegensatz zu der von Thomas von Aquino eingeschlagenen Geistesrichtung stellt und das spekulative Interesse weit hinter das theologische zurücktreten läßt. So ist bei Duns Scotus auch die Tendenz, die Lehren der Theologie mit denen der Philosophie in Einklang zu setzen, bei Weitem nicht mehr so maßgebend wie bei Thomas von Aquino. Umgekehrt spricht Scotus sich tadelnd über diejenigen aus, die Theologie und Philosophie miteinander vermengen und es daher weder den Theologen noch den Philosophen recht machen können [1]). Aus diesem Standpunkt erklärt es sich, daß die Vermittlungstheologie des Maimonides auf ihn einen viel geringeren Eindruck als auf Thomas von Aquino gemacht hat. Trotzdem werden wir auch bei Scotus in einigen nicht unwesentlichen Punkten den Einfluß des Maimonides nachweisen können. Wie Thomas, so folgt auch Scotus in seinen Ausführungen über Glauben und Wissen oder über Offenbarung und Vernunfterkenntnis der auf Saadia zurückgehenden Darstellung des Maimonides [2]). Die Lehre vom Dasein und der Einheit Gottes, so bemerkt er unter Berufung auf Maimonides, mußte, obschon sie durch die menschliche Vernunft bewiesen werden kann, dem israelitischen Volke durch die Offenbarung mitgeteilt werden, mit Rücksicht auf die mangelhafte Bildung dieses Volkes und auf seine Hinneigung zum Götzendienste [3]). Aber auch sonst, meint er, ist es für eine Gemeinschaft nur förderlich, daß ihr die durch die Vernunft zugänglichen Wahrheiten auf dem Wege der Autorität mitgeteilt werden, und zwar wegen der im

1) In Sent. II dist. 3 qu. 7 (ed. Wadding, Lyon 1639). Vgl. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos. I³ S. 412.

2) Vgl. oben S. 176ff.

3) In Sent. I dist. 2 qu. 3, 7 (V pag. 294). Ad illa, quae sunt pro alia opinione, respondeo ad autoritatem Rabbi Moysi, dico, quod populus Judaicus fuit rudis et pronus ad idololatriam, ideo indiguit instrui per leges de unitate Dei, licet per rationem naturalem poterat demonstrari. Ita etiam acceptum est a lege, quod Deus sit, Exodo tertio: Ego sum, qui sum. Wahrscheinlich hat Scotus hier die Stelle More II, cap. 31 (Guide II, S. 257) im Auge.

Allgemeinen herrschenden Lässigkeit in der Erforschung der Wahrheit, wegen der unzureichenden Fassungskraft der gewöhnlichen Menschen und wegen der Gefahr, daß bei selbständiger Spekulation sich Irrtümer einschleichen und dadurch Zweifel hervorgerufen werden [1]). — In seiner Erörterung der Attributenlehre bespricht Scotus im Anschluß an die Ausführungen des Thomas v. A. die seiner Meinung nach mit der Auffassung des Ibn Sîna übereinstimmende Ansicht des Maimonides, daß die auf Gott anwendbaren Attribute entweder sich auf das Wirken Gottes bezögen oder negative Attribute seien [2]). Auf Maimonides beruft er sich für die Behauptung, daß Gott nach der Lehre des Aristoteles aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus wirke [3]), wie auch auf Maimonides die Bemerkung zugeht, daß es in der heiligen Schrift gewisse nur Gott allein zukommende Namen gebe, wie es die Juden vom Tetragramm behaupteten [4]). Dagegen bekämpft Scotus die Ansicht, daß die Zeitlichkeit der Schöpfung nicht bewiesen werden könne, als eine Lehre des Thomas, ohne dabei des Maimonides als des Urhebers dieser Lehre zu gedenken [5]). Dem Maimonides folgt er, wo er von den verschiedenen Arten

1) Ibidem (pag. 295). Illa etiam, quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium demonstrationem, quia veritatibus multa falsa permiscent, ut dixit Augustinus 18 De civitate Dei, et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assentiendum. Ideo tuta est via et facilis et communis auctoritas certa, quae non potest fallere nec falli. Vgl. More I cap. 34 (Guide I S. 118—130).

2) In Sent. I dist. 8 qu. 4, 2 (pag. 751). Modus eorum ponendi est talis omnibus rationibus attributorum, quae scilicet dicunt perfectionem in Deo et in creaturis, correspondet in Deo unitas essentiae non secundum esse, quod absolute habet, ut dictum est, sed secundum respectum, quem habet ad creaturam, non in genere causae efficientis, sic enim nullum sumitur attributum, ut sapientia, quia sapientiam facit, nec etiam ad removendum aliquid a Deo. Quos duos modos videtur dicere Avicenna et Rabbi Moyses. Vgl. More I cap. 52, 53 u. a. O.

3) Quaest. in metaphys. qu. 1, 13 (IV, pag. 513). Item secundum argumentum accipit falsum secundum intentionem philosophi, qui posuit Deum esse agens ex necessitate naturae, ut dicit Rabbi Moyses. Vgl. More II cap. 21 (Guide II S. 269).

4) In Sent. I dist. 22 qu. 1, 3 (V, pag. 1053). Verisimile est enim, quod multa nomina sint in sacra scriptura distincta illam essentiam significantia, sicut Judaei dicunt de nomine Dei, quod vocant Tetragrammaton. Vgl. More I cap. 61 (Guide I 271 ff.).

5) Report. Paris II dist. 1 qu. 4 (XI pag. 251).

der Prophetie handelt[1]), und in der Unterscheidung der biblischen Gebote in Ceremonial- und Rechtsgebote[2]), während er die maimonidische Gesetzesauslegung unberücksichtigt läßt.

VII. Wilhelm Durand von St. Pourçain und Wilhelm von Occam.

Die Lehren des Maimonides, durch die berühmten Theologen und Schulhäupter des dreizehnten Jahrhunderts mit so glücklichem Erfolg in den Kreis der scholastischen Studien eingeführt, haben den Einfluß, den sie auf diese gewonnen hatten, nicht lange behaupten können. Ja, es ist geradezu überraschend, wie schnell sie ihre Wirkung eingebüßt haben und dem Gesichtskreis der späteren Theologen entschwunden sind. Es hängt dies vielleicht mit dem Umschwung zusammen, der sich schon in dem der Lehrtätigkeit des Thomas von Aquino unmittelbar folgenden Geschlecht durch die Erneuerung des Nominalismus in der Entwickelung der Scholastik vollzogen und den theologischen Studien eine ganz andere Richtung gegeben hat. So ist schon in dem Sentenzenkommentar des Dominikaners Wilhelm Durand von St. Pourçain (gest. 1332), der aus einem Anhänger des Thomismus dessen Gegner geworden war und die Erneuerung des Nominalismus angebahnt hat, weder der Name des Maimonides noch eine Beeinflussung durch seine Lehre nachzuweisen, obschon wir es nicht für ausgeschlossen halten, daß er den Führer noch gekannt habe[3]).

---

1) Quaest. miscell. qu. 6, 8 (III, pag. 474). Aliquando autem sic fit revelatio, quod homo non solum intelligit illud, quod sibi revelatur, sed etiam certus est, quod hoc sibi a Deo revelatur. Talis autem varietas contingit propter varium tactum spiritus sancti, qui tangit animam, sicut placet. Isto autem ultimo modo est cognitio prophetica proprie et perfecte . . . Et eodem modo patuit hoc per factum Abrahae Genes. 22: Tolle filium unigenitum et statim surrexit de loco, ut iret ad immolandum filium, quem tantum diligebat, quod esset malum, nisi esset certus, quod dominus mandaret hoc. Vgl. More III cap. 25 (Guide III S. 194—195).

2) In Sent. IV dist. 3 qu. 4, Report. Paris. IV dist. 4 qu. 4, 15.

3) Unter den Beweisen gegen die Ewigkeit der Schöpfung führt er nämlich einige an, die mit den durch Maimonides bekannt gewordenen kalamistischen Beweisen übereinstimmen. Die Stelle lautet, wie folgt. Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 3 (Lugduni 1595 pag. 286): 5. In contrarium arguitur, quia si motus fuisset ab aeterno, infinitae revolutiones fuissent pertransitae, hoc est impossibile, ergo etc. (II Beweis der Mutakallimun vgl. More I cap. 74 Guide I S. 422). 6. Item si mundus ab aeterno fuisset, heri

Ähnlich verhält es sich mit dem Franziskaner Wilhelm von Occam (gest. 1347), der als der eigentliche Erneuerer des Nominalismus anzusehen ist. Vielleicht ist es bei diesem auf eine Einwirkung des Maimonides zurückzuführen, wenn er einmal die Bemerkung macht, daß sich die Ewigkeit der Welt durch Vernunftgründe nicht widerlegen lasse [1]), was ganz mit seiner Anschauung übereinstimmt, daß die Lehrsätze der Theologie überhaupt durch die Vernunft nicht erweisbar seien.

VIII. Nicolaus von Cusa.

Eine Prüfung der theologischen Literatur des späteren Mittelalters auf ihre etwaige Bekanntschaft mit den Lehren der jüdischen Religionsphilosophen ist bisher noch nicht unternommen worden. Bis zu welchem Grade aber sich die Kenntnis des Maimonides am Ausgang des Mittelalters aus dem Kreise der christlichen

praecessissent infiniti dies. Similiter et hodie, sed infinito nihil est majus, ergo tot praecessissent heri sicut hodie, sed hoc est impossibile, cum hodie sit nova dies addita, ergo etc. (Guide I S. 436). 7. Item tempus ab heri est pars temporis ab hodie, sed pars non potest aequari toto, aequaretur autem, si infiniti dies praecessissent, ergo etc. (Das ist nur eine Unterabteilung des vorigen Beweises.) 8. Item si mundus fuisset ab aeterno, fuissent infiniti homines, sed corrupto homine anima remanet, ergo essent infinitae animae. Hoc autem videtur impossibile, ergo etc. Von diesem, dem VII. Beweise des Kalam entsprechenden Argument sagt Durand (pag. 287): Rationes contra aeternitatem motus factae in arguendo sunt efficaces, saltem prima (5) et ultima (8), während Maimonides diesen Beweis für besonders schwach erklärt (Guide I S. 432). Vielleicht aber hat Durand diese Beweise aus Citaten bei anderen Scholastikern kennen gelernt. Auch Avicebron wird von Durand nicht mehr erwähnt. Als Vertreter der Ansicht, daß auch die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt seien, wird nur Augustin genannt (II dist. 3 qu. 1 pag. 304).

1) Comment. in Sent. II dist. 8 qu. 8 (Lugduni 1495). Ad dubitationem de aeternitate mundi, utrum potuit fuisse ab aeterno per potentiam divinam, dico, quod utraque potest teneri et neutra potest sufficienter reprobari, quia tamen non videtur includere manifestam contradictionem mundum fuisse ab aeterno, licet Ganfredus dicat oppositum, ideo primo pono rationes probantes, quod non potuit fuisse ab aeterno, quia magis inter illas videntur concludere. Die Beweise gegen die Ewigkeit der Welt stimmen, wie bei Durand, zum Teil mit den kalamistischen überein. Am Schluß sagt Wilhelm v. O.: Qui autem voluerit tenere oppositum, scilicet quod repugnat mundum fuisse ab aeterno, potest faciliter respondere ad rationes adductas ad oppositum hoc excepto, quod non potest assignare aliquam manifestam contradictionem etc. cf. Quodlibet II qu. 5 (Argent. 1491).

Theologen verloren hatte, das zeigt sich bei dem Manne, durch den Maimonides unseres Wissens wieder in die christliche Literatur eingeführt wurde. In den Schriften des Nicolaus von Cusa (1401—1464), der den Übergang von der christlichen Scholastik des Mittelalters zur Philosophie der Renaissance bildet, habe ich den Führer des Maimonides an vier Stellen benutzt gefunden. Dreimal aber wird der jüdische Philosoph, den Nicolaus citirt, merkwürdiger Weise Rabbi Salomon und nur an der vierten Stelle mit dem bei den Scholastikern üblichen Namen Rabbi Moyses genannt. In der Schrift: De docta ignorantia führt er den für ihn grundlegenden Gedanken aus, daß die reine Wahrheit über allem Wissen erhaben sei, und daß es eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne von ihr nicht geben könne, daß der Mensch vielmehr danach trachten müsse, sich über den Standpunkt der bloßen Vernunft zu erheben, wenn er zur reinen Erkenntnis der Wahrheit gelangen wolle. Dafür, daß eine Erkenntnis des göttlichen Wesens vermittelst der menschlichen Vernunft nicht zu erreichen sei, beruft er sich auf den Ausspruch eines Rabbi Salomon, nach dem alle Weisen darin übereinstimmten, daß keine Wissenschaft zur Erkenntnis Gottes führe und daß nur Gott selber sein Wesen zu erkennen imstande sei, daß alle Erkenntnis in bezug auf Gott in der Erkenntnis der absoluten Unerkennbarkeit Gottes bestehe. An einer anderen Stelle sage derselbe Autor am Schlusse seiner Ausführungen: „Gelobt sei der Schöpfer, bei dem alle Wissenschaft sich als zur Erfassung seines Wesens unzugänglich erweise, die Weisheit sich als Unwissenheit, der Schmuck der Rede als ein Stammeln darstelle[1]." Beide Citate sind aus dem Führer des Maimonides geschöpft[2]. An der zweiten Stelle ist von den verschiedenen Gottesnamen die Rede, wobei Nicolaus sich auf Hieronymus und Rabbi Salomon beruft, die beide diesen

1) De docta ignorantia I. cap. 16 (Opera ed. Basel 1565), pag. 11. Et ad hoc concordanter ait Rabbi Salomon omnes sapientes convenisse, quod scientiae non apprehendunt creatorem et quod non apprehendit, quod est, nisi ipse, et apprehensio nostra respectu ipsius defectus appropinquandi apprehensioni ejus. Et propterea idem alibi concludens dicit: Laudetur creator, in cujus essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.

2) Vgl. More I cap. 59 und More I cap. 58 Schluß.

Gegenstand eingehend behandelt hätten [1]). Auch hier ist unzweifelhaft Maimonides gemeint [2]). An der dritten Stelle, wo des Rabbi Salomon gedacht wird, handelt es sich um die göttlichen Attribute. Das göttliche Wesen, so führt Nicolaus hier aus, ist so unendlich erhaben, daß es mit keinem Ausdruck der menschlichen Sprache bezeichnet werden kann. Im wahren und eigentlichen Sinne können auf Gott nur negative, d. h. positive Bestimmungen ausschließende Bezeichnungen angewandt werden. Das ist auch die Ansicht des berühmten Dionysius gewesen, dem Rabbi Salomon und die anderen Weisen gefolgt sind [3]). Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Ableitung der Lehre des Maimonides von den negativen Attributen, die Nicolaus hier im Auge hat [4]), auf einem Irrtum beruhe. Maimonides folgt in diesem Punkte nicht dem Pseudoareopagiten Dionysius, dessen Schriften den Juden und Arabern unbekannt geblieben sind, sondern jüdischen und arabischen Vorgängern. An der vierten Stelle endlich, im ersten Buch der Excitationes, einer Sammlung von Vorträgen und Meditationen über biblische Texte, begegnen wir einem Citat aus dem Führer des Maimonides, das Tetragramm betreffend, wo der Autor und dessen Buch mit den üblichen Namen bezeichnet werden [5]). Wie Nicolaus schon der Name des Maimonides nicht mehr geläufig ist, so benutzt er ihn auch nicht

---

1) De docta ignorantia I, cap. 24 (de nomine Dei et theologia affirmativa) Schluß pag. 20: De quibus (sc. nominibus Dei) Hieronymus et Rabbi Salomon in libro ducis neutrorum extense tractant.

2) Vgl. More I cap. 61. 62. 63.

3) De docta ignorantia I cap. 26, pag. 21. Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem, et hoc quia major est per infinitum omnibus, quae nominari possunt, et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de eo loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum, quae dici possunt, esse voluit, quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur.

4) Vgl. More I cap. 58.

5) Excitationum lib. I, pag. 358. Ideo Rabbi Moyses in libro directionis perplexorum dicit, quod omnia nomina divina derivata sunt ab operibus divinis praeter τετραγράμματον, quod est appropriatum altissimo creatori, quod significat divinam essentiam cum proprietatibus intrinsecis, et maximi mysterii est. Vgl. More I cap. 67 Anf. (Guide I S. 267).

mehr in der Weise der früheren Theologen des Mittelalters. Wo er sich auf ihn beruft, geschieht es nicht, um sich, wie es z. B. die Scholastiker bei der Schöpfungslehre tun, mit Aristoteles auseinanderzusetzen, sondern in solchen Punkten, wo Maimonides selber nicht sowohl der Lehre des Aristoteles als der der Neuplatoniker gefolgt ist.

IX. Johann Pico von Mirandola, Johann Franz Pico von Mirandola, Reuchlin, Galatinus, Michael Servet.

Auch der Aufschwung, den das Studium der jüdischen Literatur in der Zeit der Renaissance nahm, und die im Jahre 1520 von dem Bischof Augustinus Guistiniani zu Paris veröffentlichte lateinische Übersetzung des Führers, die sich freilich im wesentlichen nur als einen Abdruck der alten, von den Scholastikern benutzten Übersetzung darstellt[1]), haben dem Werke des Maimonides seine frühere Stellung nicht wiederzugewinnen vermocht. Mit der durch die Renaissance herbeigeführten Entthronung des Aristoteles hatte naturgemäß auch das Werk des jüdischen Denkers, das den Lehrern der Kirche in der Blütezeit der Scholastik als Vorbild für den auch von ihnen erstrebten Ausgleich der Lehren des Offenbarungsglaubens mit denen des Aristoteles gedient hatte, an Bedeutung erheblich eingebüßt. Dagegen hatte die mehr und mehr hervortretende Hinneigung zu den Anschauungen des Mystizismus die Aufmerksamkeit der Theologen auf die jüdische „Geheimlehre" oder die Kabbala gelenkt und dieser zu einer noch immer nicht hinreichend gewürdigten Bedeutung für das Geistesleben jener Zeit verholfen.

Als einer der enthusiastischsten Verehrer der Kabbala möchte Johann Pico von Mirandola (1463—1494) auch Maimonides zu einem Anhänger der jüdischen Geheimlehre stempeln. Wie bei Aristoteles, so sagt er, sich hinter der philosophischen Spekulation eine göttlichere Philosophie verbirgt, die die älteren Philosophen in Fabeln gekleidet hatten, so scheint auch Maimonides

1) Vgl. Perles' Abhandlung in der Monatsschrift 24. Jahrgang und Kaufmann im Archiv für Gesch. der Philosophie XI S. 356 ff.

zwar dem Wortsinne nach mit den Philosophen zu marschiren, dem tieferen Sinne nach aber zu den Mysterien der Kabbala sich zu bekennen[1]). Unter den von ihm aufgestellten Thesen oder Conclusiones, über die er in Rom zu disputiren gedachte, finden sich auch einige, die sich auf Maimonides beziehen[2]), über den er aber an einer anderen Stelle das Urteil ausspricht, daß das, was er und Ibn Sîna, beide hervorragende Vertreter der Galenschen Medizin, in den anderen Wissenschaften gelehrt hätten, mehr mit den Zweigen als mit den Wurzeln dieser Wissenschaften zusammenhänge[3]). Er bezeichnet Maimonides als den ersten, der die Bibel philosophisch ausgelegt habe[4]), und erwähnt zustimmend dessen Ansicht, daß bei den Engeln mehr Kenntnis der Wahrheit als bei den Menschen anzutreffen sei[5]), während er die Behauptung des Maimonides, daß der Gottesgeist dem menschlichen Intellekt nur dann innewohne, wenn dieser mit dem Körper verbunden sei, für falsch erklärt[6]). Auch sein Neffe, der ganz in

---

1) Conclusiones cabalisticae numero 71 secundum opinionem propriam ex ipsis Hebraeorum fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes, No. 63 (ed. Basel 1572, die Schriften des Oheims und des Neffen enthaltend) I pag. 113. Sicut Aristoteles diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologis velarunt, ipse sub philosophicae speculationis facie dissimulavit et verborum brevitate obscuravit, ita Rabi Moyses Aegyptius in libro, qui a Latinis dicitur dux neutrorum, dum per superficialem verborum corticem videtur cum philosophis ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias mysteria complectitur cabalae.

2) Ibidem pag. 71. Secundum Moysem Aegyptium. III. 1. Demonstratio octavi physicorum ab Aristotele ad probandum primum motorem adducta aliquid probat speciale primo. 2. Scientia metaphysicae non est una scientia. 3. Simplicitas primi et omnimoda immaterialitas probari non potest per causalitatem efficientem motus, sed per finalem tantum.

3) In Astrologiam III cap. 16, I pag. 496. Quando, quod Moyses Aegyptius et Avicenna, magni viri magnique in medicina Galeni fautores, tradunt, plus ramis scientiarum reliquarum quam radicibus inhaesit.

4) Apologia. I pag. 180. Quia et isti, qui scilicet secundum philosophiam exponere ceperunt Bibliam, ceperunt a modico tempore. Primus enim fuit Rabi Moyses de Aegypto, quo adhuc vivente floruit Averroes etc.

5) Heptaplus III cap. 2, I pag. 25. Et scribit etiam Moyses Aegyptius longe magis in angelis quam in hominibus verum deprehenditur.

6) Ibidem IV cap. 2, I pag. 31. Nec factum sine causa, ut, priusquam hominem ex animo et corpore vinculo lucis constituisset, hujus rei meminerit, id est delationis spiritus (Dei) super aquas, sed ob id factum, ne forte crederemus non adesse spiritum

den Spuren seines Oheims wandelnde Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533), scheint sich eingehend mit dem Führer des Maimonides beschäftigt zu haben, aus dem er neben Anderem ein ausführliches Referat über die Lehre des Maimonides von den verschiedenen Stufen der Prophetie giebt[1]). Gegenüber der an die aristotelische Philosophie sich anlehnenden Schriftauslegung des Maimonides weist er jedoch auf Rabi Hasdai (Chasdai Crescas) hin, der als ein heftiger Gegner des Aristoteles auch den Maimonides vielfach bekämpft habe[2]). Seinem antiaristotelischen Standpunkt scheint die Lehre des Chasdai Crescas, mit der er eine große Vertrautheit bekundet, mehr als die des Maimonides zuzusagen.

Wie sehr die Vorliebe für die Kabbala, an deren dunklen und geheimnisvollen Lehren die Geister sich berauschten, weil sie in ihnen eine Bestätigung für die Mysterien des Christentums zu finden glaubten, das Interesse für die anderen Erzeugnisse der jüdischen Literatur in den Hintergrund drängte, das zeigt sich am Deutlichsten bei Johann Reuchlin (1455—1522). Wohl begegnen wir bei ihm einer ungleich ausgedehnteren Kenntnis der jüdischen Literatur als bei allen seinen Vorgängern, was uns bei einem Manne, der mit so glühendem Eifer für das jüdische Schrifttum eintrat und sich als dessen Verteidiger im Kampfe gegen die „Dunkelmänner" ein unvergängliches Verdienst erworben hat, nicht weiter Wunder nehmen kann. Allein im Vergleich mit der umfassenden Verwertung der kabbalistischen Literatur, die er in ihren älteren wie in ihren jüngeren Autoren, in ihren echten wie

---

hunc nostro intellectui, nisi cum esset corpori copulatus. Quod et Moses Aegyptius et Abubacher Arabs et quidam alii falso crediderunt.

1) De rerum praenotione II cap. 8, II pag. 433.

2) Examen vanitatis doctrinae gentium IV cap. 2, II pag. 1024. Vetus enim testamentum ex philosophia exponere tentaverunt, primusque id curavit Moses Aegyptius, Aristotelis etiam magna ex parte sectator, proptereaque in varias reprehensiones incurrit maximeque illum in opera, quod Lucerna (אור ד') dicitur, Rabi Hasdai vexavit, Aristoteleae doctrinae acerrimus impugnator etc. Ibidem VI cap. 3, II pag. 1185. nam cunctam fere de naturalibus principiis doctrinam evertere tentaverunt multi, inter quos etiam R. Hasdai, Mosi Aegyptio minime assensus, qui propositiones Peripateticas tanquam solido fixas fundamento acceperat etc.

in ihren apokryphen Erzeugnissen auf das Genaueste kennt[1]), kommen doch die vereinzelten Citate aus anderen Schriftwerken kaum in Betracht. So wird auch der Führer des Maimonides, den er einmal auch in der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon citirt[2]), nur an wenigen Stellen benützt, die von keiner besonderen Wertschätzung dieses so bedeutsamen Werkes Zeugnis ablegen.

Mehr Beachtung findet der Führer des Maimonides bei Peter Galatinus, einem Zeit- und Kampfgenossen Reuchlins (1480 bis 1532), gegen dessen literarische Redlichkeit aber schon Jean Bodin schwere Bedenken erhoben hat[3]), und der in der Tat an den zu seiner Zeit auftauchenden Fälschungen auf dem Gebiete der Kabbala nicht unbeteiligt zu sein scheint. Er citirt aus dem Führer, den er gleichfalls einmal in der Tibbonschen mit begleitender lateinischer Übersetzung anführt[4]), was Maimonides über die Allegorien der Bibel[5]), über die Gottesnamen[6]) und besonders über das Tetragramm[7]) lehrt, die Ansichten des jüdischen Denkers über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen[8]) und über die Ceremonialgesetze als Akkomodation an den herrschenden Volksglauben[9]).

Einer Benutzung des maimonidischen Führers begegnen wir auch bei dem durch seine vielseitigen wissenschaftlichen Leistungen ausgezeichneten Spanier Michael Servet, der bekanntlich dadurch eine traurige Berühmtheit erlangt hat, daß er wegen seiner

---

1) Vgl. die wichtige Zusammenstellung der kabbalistischen Literatur in der Schrift De arte cabbalistica (Opera Basel 1561) pag. 452.

2) De arte cabbal. pag. 510. Alii quoque cabalistae asserunt testimonio Moysi Aegyptii cap. 29 libri secundi perplexorum sic: תחלה שלא הירה שום דבר נמצא כלל אלא חשם וחכמתו.

3) Vgl. Guttmann, Ueber Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906 (Abdruck aus der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judentums Jahrg. 1905) S. 17 A. 1 (Monatsschrift S. 331 A. 1).

4) Opus de arcanis catholicae veritatis (Basel 1561) II cap. 12 pag. 60.

5) Ibidem VII cap. 18 pag. 308.

6) Ibidem II cap. 10 pag. 50.

7) Ibidem II cap. 10 pag. 55.

8) Ibidem II cap. 8 pag. 47.

9) Ibidem XI cap. 3 pag. 402.

Bekämpfung der kirchlichen Trinitätslehre auf Veranlassung Calvins im Jahre 1553 in Genf dem Scheiterhaufen überliefert wurde. Zur Begründung seiner antitrinitarischen Lehren beruft er sich häufig auch auf das jüdische Schrifttum, mit dem er sich wohlvertraut zeigt und dem gegenüber er eine Unbefangenheit bekundet, die seinem wissenschaftlichen Sinn ein ehrendes Zeugnis ausstellt[1]). Was Maimonides betrifft, so kann er sich allerdings mit der Art, wie dieser und der Chaldäer Onkelos die in der Schrift Gott beigelegten Anthromorphismen zu beseitigen suchen, nicht einverstanden erklären. Diese Schwierigkeit, meint er, sei nur dadurch zu lösen, daß man jene Anthropomorphismen auf Christus beziehe, der ein Abbild Gottes darstellte, aber doch mit körperlichen Formen behaftet war. Es liegt ein Mysterium darin, daß Gott solche Anthropomorphismen nur im alten und nicht im neuen Testament beigelegt werden. Im alten Testament hat sich die Scheidung zwischen Gott und Christus noch nicht vollzogen; darum werden in ihm die körperlichen Formen, die später in Christus zur Erscheinung gelangen, Gott selber beigelegt[2]). Da-

---

1) Guttmann, Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum in der Monatsschrift f. G. u. W. d. J. 1907 S. 77 ff.

2) De Trinitatis erroribus pag. 91 a. Unde multi Judaeorum quasi Christum somniantes imaginati sunt in Deo esse formas corporeas, quia sibi צלם et דמות in scripturis attribuuntur, quod Rab. Moyses in suo directore neutrorum libro primo cap. primo impugnare nititur, consuetudinem scripturae esse parabolicam dicens. Sed ego in talibus parabolis esse mysteria nec aliquid sine significatione in divinis oraculis dictum puto et omnis illa difficultas per Christum facile dissolvitur etc. Christianismi restitutio, De trinitate III pag. 105. Alii imaginati sunt Deum reipsa esse corporeum ex sua natura innatas habentem formas corporeas ei tota lege tributas. In qua re Onkelos Chaldaeus in sua versione et Rabbi Moses Aegyptius in suis libris perplexorum varie se torquent, ut suas formas a Deo tollant. At pro nobis illa omnia probant, omnis illa perplexitas per Christum facile tollitur. Quia ipse vere est facies, imago, effigies et figura Dei, habens in se realiter formas corporeas. Ipse est Deus deorum et angelorum Deus. Considerandum in hac re venit varietatis loquendi scripturarum artificium. Non est sine mysterio, quod in veteri testamento potius quam in novo scriptura talia Deo tribuat. Non est sine significatione, quod in veteri testamento toties legas manus, oculos, faciem et pedes, corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc oculis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae nunc sunt in filio.

gegen beruft sich Servet auf Maimonides zur Bestätigung seiner pantheistisch gefärbten Lehre, daß Gott als das Wesen aller Dinge zu betrachten sei, daß Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott seien. Diese Lehre, sagt er, findet sich nicht nur bei Maimonides und Aben Ezra, sondern auch bei den alten Hebräern, die Propheten miteingeschlossen [1]). Die bekannte Stelle aus den Pirke d'R. Elieser, nach der Gott den Himmel aus dem Glanze seines Gewandes, die Erde dagegen aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war [2]), die ihm ihrem Wortlaute nach nicht bekannt zu sein scheint, giebt er in der Deutung des Maimonides wieder, daß es nämlich zwei verschiedene Materien, eine für den Himmel und eine für die Erde, geben soll [3]). Die Ansicht des Maimonides, daß der in der Bibel verordnete Opferdienst nur den Zweck gehabt habe, das israelitische Volk von dem heidnischen Opferkult zurückzuhalten, macht Servet an einer Stelle sich zu eigen, ohne Maimonides als seinen Gewährsmann dafür zu nennen [4]), während er an einer anderen Stelle, in den Briefen an Calvin, sich dafür auf Maimonides beruft [5]). Gestützt

---

1) Christ. restit., De trinit. IV pag. 130. Ita ipse essentialiter omnia sustentat, ut creatura quaevis ab ea sustentatione destituta in nihilum redeat, sicut est de nihilo. Hoc ipsum veteres Hebraei et philosophi docuerunt. Ex Hebraeis hoc citat rabbi Moses Aegyptius lib. 1 perplexorum capite 68 dicens inesse creatoris esse omne quod est ipsumque omnia inesse, juvare et sustentare per eum modum, qui vocatur splendor, seu lux quaedam secundaria. Id ipsum Aben Ezra in genesim docet et reliqui omnes cum prophetis ipsis. Das Maimonidescitat findet sich More I cap. 69 und nicht I cap. 68, wie die Angabe der Morestellen auch sonst unrichtig sind.

2) Pirke d'R. Elieser cap. 3.

3) Christ. restit., De trinit. IV pag. 159. Sexto ex praedictis infertur aquam, aerem et ignem habere caelestem aliam materiam, distinctam a terrea materia. Hoc inter Hebraeos olim docuit rabbi Eliezer major. Post quem rabbi Moses Aegyptius ait esse secretum de secretis, arcanum arcanorum legis, quod sciri fecerunt majores sapientum Israel. Vgl. More II cap. 26 (Munk, Guide II pag. 201—203); oben S. 143 ff.

4) Christ. restit., Dialogi de Trinitate I pag. 224. Suffumigationibus et sanguinibus quodammodo pasci daemones probatum fuit apud omnes magiae fundamenta docentes. Imo ea ratione sibi jussit Deus offerri sanguines, fieri ignita sacrificia et varios suffitus, ut ab Aegyptiorum magia et idololatria suos diverteret.

5) Christ. restit., Epistolae ad Calvinum XXV pag. 652. Si de ceremoniarum immensis ambagibus conqueraris, rudem illum Aegyptiorum populum cogita idololatriae fuisse deditum, a qua ut diverteretur, est justissime aliis sublimioribus occupatus.

auf die Ansicht des Maimonides, daß die Juden sich beim Gebet nach Westen wandten, im Gegensatz zu den Heiden, die, weil sie die Sonne für eine Gottheit hielten, sich beim Gebet nach Osten wandten, macht er es den Papisten zum Vorwurf, daß sie es vorgezogen hätten, zu dem Brauch der Heiden zurückzukehren, als dem der Juden zu folgen [1]). Auf Maimonides endlich beruft er sich dafür, daß das Geschlecht der Sündflut sich der Empörung gegen Gott schuldig gemacht habe [2]).

X. Jean Bodin, Joseph Justus Scaliger.

Eine große Wertschätzung hegt für Maimonides, der ihm als der hervorragendste und scharfsinnigste unter den jüdischen Philosophen gilt und dem er an zwei Stellen den für ihn in der jüdischen Literatur üblich gewordenen Ehrennamen: „Der große Adler" beilegt [3]), der berühmte und durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit auch auf dem Gebiete des jüdischen Schrifttums ausgezeichnete Staatsrechtslehrer Jean Bodin (1530—1596). In fast allen seinen Schriften beruft er sich auf diesen jüdischen Denker und besonders auf dessen Führer, den er auf das Sorgfältigste gelesen und in ausgedehntester Weise benutzt hat. Es dürfte kaum irgend eine bedeutsamere Ausführung in diesem Werke

Rabbi Moses Aegyptius mysteriorum Christi praefigurationem ibi non cogitans caerimonalia illa sacrificia ait non fuisse populo data, nisi ut retraheretur a sacrificiis idolorum. Cujus signum esse ait, quod non fuerunt populo data, nisi postquam ad idololatriam inclinavit vitulum conflando et adorando.

1) Christ. restit., De circumcisione pag. 465. Ideo dicuntur Judaei ad occidentem adorare. Babylonii vero Papistae, ne Judaizare viderentur, ad orientem adorare maluerunt, sicut Mahometani ad meridiem. Christiani vero neutro modo sed in spiritu. Causam adorationis Judaeorum ad occidentem refert Moses Aegyptius lib. I cap. 46, quia idololatrae ad orientem solebant adorare credentes solem esse Deum ... Papa vero nos a Judaeis ad Aegyptios et ad priorum gentium abominationes reducit, ut ad orientem adoremus. Vgl. More III cap. 45 (nicht I cap. 46).

2) De trinit. erroribus pag. 70b. Tamen ego, nisi ex aliarum scripturarum collatione nunquam proprium intellectum meo sensu auderem asserere, praecipue quia ibi Petrus ad dictum Genesis manifeste refert et Rab. Moyses Aegyptius libro Perplexorum primo cap. 28 cum Petro concordat enarrans, qualiter generatio tempore diluvii rebellavit. Vgl. More III cap. 50 (nicht I cap. 28).

3) Guttmann, Jean Bodin S. 53. 55 (Monatsschrift S. 477. 479).

geben, die von Bodin nicht einmal erwähnt würde, und zwar geschieht dies durchweg in zustimmendem Sinne. Wir beschränken uns hier auf die Hervorhebung der wichtigsten Punkte. Als Beispiel, wie Maimonides es verstanden habe, als Erklärer der Allegorieen der Bibel und besonders der salomonischen Sprüche sowohl das Moralische als das Natürliche in ihnen herauszufinden, führt er dessen Ansicht an, daß unter dem ehebrecherischen Weibe im salomonischen Spruchbuche die Materie oder die Begierde zu verstehen sei[1]). Ohne Maimonides zu nennen, macht Bodin sich dessen Erklärung zu eigen, daß, wenn es in der Schrift heiße, der Mensch könne nicht das Angesicht, sondern nur die Rückseite Gottes schauen, damit gemeint sei, Gott könne nicht aus seinen Ursachen, die es ja gar nicht gebe, sondern nur aus seinen Wirkungen erkannt werden[2]). Kein Attribut, so lehrt er mit Maimonides, ist Gott so eigentümlich wie das durch das Tetragramm ausgedrückte Attribut der Ewigkeit, das nicht gleich den anderen Attributen auch auf die geschaffenen Dinge angewendet werden

1) De Republ. I, cap. 3 (Ursellis 1650), pag. 30. Quamobrem in sacris litteris foemina pro cupiditate saepissime usurpatur, nunquam tamen saepius quam apud Salomonem, qui sic vixit, ut amantissimus, sic scripsit, ut omnino capitalis foeminarum hostis esse videatur, cum tamen omnis illa oratio tam de materia, tam de cupiditate intelligatur (Rabbi Maymon lib. I more neboquim). Theatr. nat. I (Hannoviae 1605), pag. 85. Th. Quid igitur innuit sapientiae magister, cum diceret generationem vicissim et corruptionem fieri, terram vero in aeternum stare? M. Ego de materia opinor intellexisse, quae naturae ordine ac legibus formas induit et exuit vicissim, quam propterea videtur saepius meretricem appellare, usquequaque viros alienos appetentem ac necantem, ut Rabbi Maymo interpretatur (In proverb. 7 in lib. I סבוב חטבעים). Heptaplom. III (ed. L. Noack, Schwerin 1857), p. 73. Item appellatione viri formam naturalem, mulieris vero materiam intelligit, quam etiam in proverbis meretricem appellat, quae ut virorum, sic illa formarum multitudine delectatnr. Vgl. More I Einleit. (Munk, Guide I p. 20—21); More III cap. 8 (Guide III p. 73). Nach der Randglosse zu der zweitangeführten Stelle könnte man vermuten, daß Bodin auch die Tibbonsche hebr. Übersetzung des More gekannt habe.

2) Theatr. nat. V, p. 632 (Schluß des Buches). Th. Cur opifex ille mundi ac rerum omnium conditor roganti legislatori, ut faciem suam contuendam praeberet, (reposuit) [respondit]: Faciem suam mortalium nemini detecturum, sed terga tantum? M. Hac eleganti allegoria significatur, Deum non posse a causis superioribus aut antecedentibus, quae nullae sunt, sed a tergo tantum, id est ab effectis, cognosci. Vgl. More I cap. 38 (Guide I p. 140); I, cap. 21 (Guide I p. 78); More I cap. 54 (Guide I p. 217 ff.).

kann [1]). Das Psalmistenwort: לך דמיה תהלה ist mit Maimonides und dem chaldäischen Übersetzer so zu verstehen, daß man Gott am besten durch Schweigen lobe, da das Wesen und die Eigenschaften Gottes durch keine Rede ausgedrückt, ja nicht einmal durch das Denken erfaßt werden könnten [2]). Unter Hinweis auf Maimonides stimmt Bodin den hebräischen Philosophen zu, daß Aristoteles von den intelligibelen und auch von manchen auf die Natur bezüglichen Dingen nichts verstanden habe [3]). So hat Maimonides nachgewiesen, daß die Argumente des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt, was schon Galen erkannt habe, jeder Beweiskraft entbehrten [4]). Ebenso zeigt Maimonides, daß Aristoteles zwar mit Worten Gott die Willensfreiheit beilege, ihn aber tat-

---

1) Theatr. nat. I, pag. 58. Nullum autem de omnibus attributis tam proprium ejus quam vox aeterni, quoniam caetera quidem, quae illi tribuuntur, cum rebus creatis communicantur, illud nullo modo (יהוה). Ibid. V, pag. 629. Solus incorporeus, caetera corporea aut corporibus annexa, solus aeternus, caetera suapte natura fluxa et caduca, nisi conditoris potestate fulciantur, ob id enim Chaldaeus interpres ubique pro Dei praesentia verbo majestatis, aut gloriae, aut potestatis usus esse videtur (Rabbi Maymon illud notat in lib. מורה נבוכים). Heptaplom. II, pag. 46. Ita quoque si angelus aeternus esset, nunc haberet totam durationem, quam habiturus est, et, ut pinguius loquamur, formaliter infinitam. Illud enim philosophorum ac theologorum consensione constat, esse et posse in essentia divina nihil differre, item esse, fuisse et fore unum idemque haberi, quia non prius nec posterius est in Deo ut rectissime Rabbi Moses scribit. Vgl. More I cap. 52 (Guide I p. 199).

2) Sic enim voces hebraicas לך דמיה תהלה erudite Rabbi Moses interpretatur, ut etiam Chaldaeus paraphrastes: Coram te, inquit, laus reputatur silentium, quia Deus, quis qualisque sit, nullo sermone explicari aut ne cogitatione quidem capi potest. Vgl. More I cap. 59 (Guide I p. 253).

3) Daemonom. (Francofurti 1603) Praef. pag. 16. Etenim Hebraei omnes philosophi et Academici ostenderunt, eum (sc. Aristotelem) nihil vidisse *ἐν τοῖς νοητοῖς* et naturalium quoque pulcherrimas non parvas (res) ignorasse (R. Maymoni lib. 2 More Nebocim). Vgl. More II cap. 19 (Guide II p. 153—155) u. a. O.

4) Methodus ad facilem historiarum cognitionem (Amsterdam 1650) cap. 7, pag. 325. Quin etiam Aristoteles in libris de coelo rationes, ait, aliorum cum suis comparatas rem efficere certiorem, cum nulli sint aditus demonstrationis adipiscendae, quae verba sunt non physicorum aut geometrarum, sed de re proposita dubitantium dialecticorum, ut Rabi Moses Aegyptius, is qui dubiorum interpres usurpatur, argute animadvertit. Daemonom. Praef. pag. 18. Ex Hebraeis quoque Rabbi Maymon (qui ob praestantiam doctrinae aquila magna vocabatur) doctissime ostendit Aristotelis demonstrationem *ἐν τοῖς ἀδυνάτοις* reponendam esse. Theatr. nat. I. 47—48. Vgl. More II cap. 15 (Guide II p. 123 ff.).

sächlich als dem Zwang unterliegend darstelle[1]). Mit Maimonides bekennt er sich zu der Lehre von der Beseeltheit der Sphären[2]), während er der Ansicht, zu der nach Angabe des Maimonides und des Leo Hebraeus sich die meisten Hebräer bekannt hätten, daß nämlich unendlich viele Welten aufeinander gefolgt seien, nicht zustimmt, sie aber doch der Annahme der Ewigkeit der Welt vorzieht[3]). Mit der Lehre von den Engeln, deren Gott sich auch sonst als Vollstrecker seines Willens bediene[4]), steht im engsten Zusammenhang die Lehre von der Prophetie, die nach Maimonides durch Vermittlung der Engel auf die hierzu geeigneten Individuen übertragen wird[5]). Ebenso schließt sich Bodin den

---

1) Method. cap. 8, pag. 327. At cum Aristotelem sui ipsius puderet, hoc est homini concedere, Deo eripere voluntatem, verbo quidem voluntatem tribuit, revera tamen necessitate coactum, id quod Moses Aegyptius animadvertit. Vgl. More II cap. 22 (Guide II p. 178).

2) Heptaplom. III, pag. 92. Rationem enim et intelligentiam et actionem non angelis modo, verum etiam siderĭbus ipsis inesse testantur illa: Coeli narrant gloriam Dei. Vocem enim שמים rationali tantum naturae convenire docent Abraham Aben-Esra et Moses Rambam. Vgl. More II cap. 4—10.

3) Method. cap. 8, pag. 333. Vgl. More II cap. 30 (Guide II p. 233).

4) Heptaplom. II, pag. 55. Aliud est de divina voluntate, aliud de potestate disputare. Deus enim post mundi creationem ab omni opere conquievisse et locis omnibus angeli Dei diligenter inservire ac jussa ejus exsequi produntur. Huc enim spectat illud, quod dicitur Deus coetus angelorum convocare, quod Rabbi Moses interpretatur: angelorum officiis ac muneribus uti. Vgl. More I cap. 17 (Guide I p. 67—70).

5) Daemonom. I, cap. 4, pag. 84. Verum ut cognoscatur, quaenam sit licita et quae illicita divinatio, omnem divinationem statuemus aut divinam esse, aut naturalem, aut humanam, aut diabolicam, et de his quatuor generibus dicemus ordine. Prima ergo, quae a Deo extra ordinem proficiscitur praeter naturales causas, divina dicitur. De hac exstat testimonium Dei dicentis (Num. 12): Si quis propheta fuerit inter vos, ego visione appariturus sum ei et cum eo locuturus somnio. De Mose vero servo meo fideli prae omnibus non sic futurum est, nam ego facie ad faciem ipsum alloquar. Quem in locum Hebraei annotant prophetiam esse munificentiam opere angeli aut activae intelligentiae a Deo collatam rationali primum animae, deinde imaginationi (R. Moses Maymonis lib. 2 More neboquim; vgl. More II cap. 36 [Guide II p. 283]); hinc Mosis solum prophetiam excipi oportere, quam Mosi Deum immediate alloquenti sine alio medio traditum affirmant idque vigilanti, atque hoc ipsum significari, cum Mosi dicit Dominus: Apparui quidem Abrahamo, Isaaco et Jacobo nomine meo Schadai, sed magnum nomen meum Jehovah non exposui eis. Item sub finem Deuteronomii, cum dicitur nunquam fuisse propheta similis Mosi, qui Deum facie ad faciem cognoverit. Quoscunque igitur sermones in scriptura Deus cum prophetis habuit, per angelos

Ausführungen des Maimonides über die Bedingungen zur Erlangung der Prophetie[1]) und über die verschiedenen Grade der Prophetie an[2]). Die Bezeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ist mit Maimonides so zu verstehen, daß der tätige oder erworbene Intellekt im Menschen ebensowenig mit dem Organismus des Menschen verflochten sei, wie Gott mit dem Organismus der Welt[3]). Von der Anschauung ausgehend, Gott könne das, worauf seine Vorsehung sich erstrecke, nicht untergehen lassen, lehrt Maimonides, daß die Vorsehung Gottes sich nur auf den unsterblichen Menschen und nicht auf die anderen Wesen erstrecke[4]). Aus demselben Grunde ist Gott auch nicht als die

---

aut intelligentias somniis et visionibus fuerunt traditi ac propterea Hebraeorum theologi, a quibus prophetarum doctrina quasi per manus accepta est, omnia somniorum visionumque genera diligenter expenderunt [R. Mosis Maymonis lib. 3(?) More nebocim]. Vgl. More I cap. 37 (Guide I p. 139); More II cap. 35 (Guide II p. 278) u. a. O.

1) Daemonom. I, cap. 4, pag. 86. Modus autem consequendi somnia et celsum illum prophetiae gradum assurgendi est, si omnis arrogantia et κενοδοξία deponatur et ab inhonestis voluptatibus avaritiaque abstineatur, deinde si vitae bene instituendae incumbatur operaque in contemplandis et cognoscendis operibus ac lege Dei consumatur. Praeterea antiqui Hebraeorum theologi a tristitia senioque non mediocriter effectum prophetiae tradunt impediri et prophetas bona ex parte fuisse juvenes (Libris Pirke Aboth). Vgl. ibidem III, cap. 3, pag. 316. In den Pirke Aboth findet sich Nichts dergleichen, wohl aber More II cap. 63 (Guide II p. 284 ff.). Vielleicht ist Maimonides, Einleit. zu Pirke Aboth cap. 7 gemeint.

2) Daemonom. I, cap. 4, pag. 87—89 werden die Grade der Prophetie nach Maimonides More II cap. 45 dargestellt; nur der IX. Grad bei Maimonides ist weggelassen. Vgl. auch Heptaplom. IV, pag. 138. Neque vero vigilanti cuiquam mortalium, praeterquam uni Mosi, Deum apparuisse divina lex aperte declarat, caeteris prophetis non nisi dormientibus, seu somnis, seu visionibus nocturnis, quae decem omnino generibus complexus est Moses Rambam etc.

3) Heptaplom. II, pag. 43. Apertius tamen significatur hominis conditione, quem Deus ad imaginem sui creavit, quod Rabbi Moses sic interpretatur, quod, quemadmodum intellectus agens seu adeptus extra hominem et ab hominis concretione liber est, sic etiam Deus a mundi concretione et contagione liber sit. Vgl. More I cap. 1 (Guide I p. 36—37).

4) Method. cap. 8, pag. 338. Ex omnibus tamen omnium argumentis nullum majus visum est argumento Philonis, quod ex abditis et sacris Hebraeorum fontibus manavit. Non est, inquit, Deus auctor ἀταξίας et confusionis, sed ordinis. Si ergo mundi procurationem gerit, non patietur labi ac interire. Eadem causa Mosem Aegyptium impulit, ut diceret Deum nulla individua praeter hominem immortalem curare. Vgl. More III cap. 17 (Guide III pag. 132 ff.); More III cap. 18 (Guide III p. 136 ff.).

Ursache der Zerstörung und Vernichtung der Dinge zu betrachten und ebensowenig als die Ursache des Bösen, das nichts Positives, sondern eine bloße Privation des Guten ist, wie das Dunkel eine Privation des Lichtes ist[1]). Wie in der Lehre über das Opferwesen des alten Testaments, so schließt sich Bodin endlich auch in vielen anderen Punkten der Gesetzesauslegung des Maimonides an[2]).

Als nicht uninteressant sei noch die Tatsache angeführt, daß auch Joseph Justus Scaliger (1540—1609), einer der größten und vielseitigsten Philologen nicht nur seines Jahrhunderts, von dem sein feinsinniger und ihm kongenialer Biograph sagt, daß er sich mehr als ein Anderer vor oder nach ihm dem Ideale einer universalen Umfassung des altertümlichen Lebens genähert habe[3]), dem Führer des Maimonides seine Aufmerksamkeit geschenkt habe. In einem seiner zahlreichen Briefe an Isak Casaubonus macht er, als Antwort auf eine an ihn gerichtete Anfrage, die Bemerkung, der מורה הנבוכים könne nicht genug gelobt werden. Wie ein sehr bedingtes Lob klingt es freilich, wenn er dann hinzufügt, er schätze nicht nur dieses Buch, sondern auch die anderen Schriften jenes Lehrers so hoch, daß er von ihm behaupten möchte, er sei der Einzige unter den Juden, der es unterlassen habe, sich mit Possen zu beschäftigen[4]). Wie er weiter berichtet, besitzt er nicht nur die hebräische Übersetzung des More, die von einem gelehrten Juden herrühre, sondern auch ein in jüdischen Charakteren geschriebenes Manuskript des arabischen Originals, von dem wohl ein zweites Exemplar weder bei den europäischen Juden, noch

1) Method. cap. 8 pag. 339. Quod ut Moses Aegyptius et Augustinus effugerent (Gott als Ursache der Zerstörung anzusehen), interitum, mala, confusionem non in habitu, sed in pura privatione boni collocarunt. Heptaplom. III, pag. 86—87. Vgl. More III cap. 10 (Guide III p. 62—63).

2) Vgl. Weiteres bei Guttmann, Bodin S. 63—65.

3) Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger (Berlin 1855) S. 1.

4) Epistolae Josephi Scaligeri (Lugduni Batavorum 1677) I epist. 62 pag. 195. מורה הנבוכים non potest satis laudari. Ego non tantum illum librum, sed etiam omnia illius Magistri opera tanti facio, ut solum illum inter Judaeos desiisse nugari dicam. Auf diese Äußerung Scaligers spielt offenbar Leibniz an einer Stelle der Theodicée an, die wir noch weiter (S. 228 Anmerk. 2) anführen werden Leibniz meint, daß man mit einem solchen Urteil dem Verdienste des Maimonides nicht gerecht werde.

bei den Christen vorhanden sei. Die lateinische Übersetzung, der die hebräische Übersetzung und nicht das arabische Original zu Grunde liege, sei oft unsinnig und habe überhaupt den Sinn des Autors nicht erfaßt [1]). Von den zahllosen Abschreibe- oder Druckfehlern werden einige besonders auffällige berichtigt. Auch noch in einem anderen Briefe Scaligers, der an Stephanus Ubertus gerichtet ist, wird der Führer des Maimonides erwähnt. Auf eine Anfrage seines Korrespondenten giebt er diesem eine Auskunft über das arabische Lexikon, das er sich zu seinem eigenen Gebrauch angelegt habe. Unter den Schriften, aus denen er sein Material gesammelt habe, nennt er als erste den More hannevochin, den er als ein Buch voller guten Frucht, von staunenswerter Gelehrsamkeit und für die christlichen Theologen besonders unentbehrlich bezeichnet [2]).

XI. Gottfried Wilhelm Leibniz.

Eine erneute Anregung zur Beschäftigung mit dem Führer des Maimonides wurde den nichtjüdischen Gelehrtenkreisen durch die im Jahre 1629 erfolgte Veröffentlichung der von dem berühmten Hebraisten Johann Buxtorf, dem jüngeren, auf Grund

1) Ibidem. Habeo illum librum manuscriptum sermone Arabico, charactere Judaico. Quidam doctus Judaeus convertit eum Hebraice, quem et nos quoque habemus. Sed qui latine vertit, Hebraica, non Arabica convertit et quidem saepe hallucinatur neque mentem auctoris assequitur. Non puto hodie Arabicum exstare inter Judaeos Europaeos neque Christianos praeter meam etc. Scaliger antwortet dann noch auf einige Fragen, die Casaubonus (Isaaci Casauboni Epistolae ed. Braunschweig 1556 Epist. 223 pag. 250), den More betreffend, an ihn gerichtet hat. In der Antwort auf den Brief Scaligers schreibt Casaubonus (Epist. 236 pag. 265): Didici ex literis tuis opus Rambanii (sic) מורה הנבכים Arabice ab autore fuisse scriptum, quod nos cum Latinum interpretem ante multos menses legeremus, vel non observaveramus, vel non memineramus. Postea incidi in magni illius magistri verba in epistola ad Massilienses, qua non obscure de se hoc ipse testatur. Puto enim חבור גדול, quod ait ibi se Arabice scripsisse, de opere illo esse intelligendum.

2) Epistolae lib. IV ep. 372 pag. 704. Auctores, ex quibus Thesaurum hunc collegi, hos tantum memini: More hannevochin, Arabice a Rabbi Mose ben Maimon conscriptus litera Judaica, nondum editus, cujus Hebraicam quoque interpretationem habemus. Liber plenus bonae frugis, abstrusae eruditionis et Theologis Christianis apprime necessarius. Als gleichfalls von ihm benutzt nennt er auch: Pentateuchum Arabicum Rabbi Sahadia Gaon cum ejusdem Persica interpretatione.

der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon veranstalteten lateinischen Übersetzung gegeben. Aus dieser Übersetzung, welche die ältere und von Justinianus herausgegebene fast vollständig verdrängte, lernten seitdem die christlichen Gelehrten die philosophischen Lehren des Maimonides kennen, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts das klassische Werk Salomon Munk's erschien, das jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten erst ein volles Verständnis der maimonidischen Philosophie erschlossen hat. Auf die Buxtorfsche Übersetzung gehen auch die Auszüge zurück, die der berühmte deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) sich aus dem Führer gemacht hat und die von Foucher de Careil nach einer Originalhandschrift der Königlichen Bibliothek zu Hannover veröffentlicht worden sind[1]). Daß einem so universellen, die ganze Weltliteratur umspannenden Gelehrten wie Leibniz auch das in der Buxtorfschen Übersetzung so leicht erreichbar gewordene Werk des Maimonides nicht entgangen ist, dafür bedarf es keiner weiteren Erklärung, zumal schon die häufigen Citate in den Schriften Jean Bodins und Spinozas geeignet waren, seine Aufmerksamkeit auf diesen jüdischen Denker zu lenken. Aber das Werk des Maimonides hat ihn nicht etwa nur flüchtig interessirt gleich einer der vielen Kuriositäten, die ihm bei seinen Studien zufällig in den Weg gelaufen sind, sondern es hat, wie die zahlreichen wohl zu gelegentlicher Verwendung gemachten Auszüge und die sie einleitende Vorbemerkung beweisen, auf ihn einen tieferen, ja geradezu überraschenden Eindruck gemacht. Er bezeichnet es als ein vortreffliches Buch, das er viel philosophischer gefunden, als er vorausgesetzt habe, und das mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden verdiene, und den Verfasser charakterisirt er als einen ausgezeichneten Philosophen, Mathematiker, Mediziner und Schrifterklärer[2]). — Dem Führer des Maimonides

---

1) Leibniz, La philosophie juive et la Cabbale par Foucher de Careil (Paris 1861). Der Text der Leibnizschen Auszüge nebst französischer Übersetzung ist in einem besonders paginirten Anhang (S. 1—45) abgedruckt. In der Vorbemerkung weist L. auf die Buxtorfsche Übersetzung als auf seine Vorlage hin (vgl. weiter Anmerk. 2).

2) Ibidem pag. 1. Egregium video esse librum rabbi Mosis Maimonidis, qui inscribitur Doctor Perplexorum, et magis philosophicum, quam putaram, dignum adeo

verdankt Leibniz eine ausgedehntere Kenntnis der arabischen Philosophie, als sie sonst bei den Gelehrten jener Zeit anzutreffen war. Seine Aufmerksamkeit scheint besonders der Bericht über die Lehren der Mutakallimun oder der Loquentes, wie er sie nach der Buxtorfschen Übersetzung nennt, auf sich gezogen zu haben. Aus More I cap. 71 merkt er sich an, daß die Mutakallimun die Philosophie ihren religiösen Anschauungen anzupassen suchten, daß sie meistens die Imagination mit dem Intellekt verwechselten und daß sie das Entstandensein der Welt aus der Philosophie beweisen wollten, was Maimonides als unmöglich bestritten habe [1]). Aus More I cap. 73 giebt er die bekannten 12 Propositionen der Mutakallimun wieder und zu den meisten derselben auch den wesentlichsten Inhalt der Erläuterungen und Widerlegungen dieser Propositionen durch Maimonides [2]). In einem nicht unwichtigen Punkte, und zwar in der Begriffsbestimmung der Monade, glaubt Munk eine Beeinflussung Leibnizens durch den Bericht des Maimonides über die Mutakallimun annehmen zu dürfen. An einer Stelle führt nämlich Maimonides im Namen gewisser Denker, womit die Anhänger des Kalams gemeint sind, die folgende Ansicht an: „Die einfache Substanz (das ist das Atom) ist nicht im Raum, nimmt jedoch eine begrenzte Lage ein" [3]). Dazu bietet sich, wie Munk schon bemerkt hatte, noch ehe er eine Kunde von der Benutzung des maimonidischen Führers durch Leibniz hatte [4]), eine in der Tat frappante Analogie dar in dem, was Leibniz von der Monade sagt: Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum ex-

---

lectione attenta, fuit in philosophia, mathematicis, medica arte, denique sacrae scripturae intelligentia insignis. Legi versionem a Buxtorfio editam Basileae 1629, 4°.

1) Ibidem pag. 10. Loquentes conati fuere philosophiam accomodare ad religionem, confundarunt plerumque imaginationem cum intellectu, volebant demonstrare novitatem mundi ex philosophia, quod Maimonides negat fieri posse. Vgl. pag. 44 (Nachschrift). Praeclare distinguit Maimonides inter intellectionem et imaginationem docetque non hanc sed illam de possibilate judicare.

2) Ibidem pag. 12—16. Zu den Propositionen 7. 11. 12 werden die Erläuterungen und Einwände des Maimonides nicht excerpirt.

3) More I cap. 51.

4) Munk, Guide I S. 186 not.

tensionis[1]). Später von Foucher de Çareil auf die urkundlich bezeugte Bekanntschaft Leibnizens mit dem maimonidischen Führer aufmerksam gemacht, hielt es Munk nicht für ausgeschlossen, daß Leibniz durch diese in seine Auszüge allerdings nicht mit aufgenommene Stelle aus dem Führer die Anregung zu seiner Begriffsbestimmung der Monade empfangen habe[2]). Gegen diese Vermutung ließe sich der Einwand erheben, daß die Grundzüge der Monadenlehre von Leibniz bereits in der Zeit von 1694—1698 aufgestellt worden seien[3]), während die Auszüge aus dem Führer nach der Annahme Foucher de Careil's erst in die Zeit von 1700—1710 fallen sollen. Allein abgesehen davon, daß Leibniz ja auch schon früher einmal den Führer des Maimonides gelesen haben kann, findet sich der oben angeführte Satz in einem vom 21. Juli 1707 datirten und an den Pater Des Bosses gerichteten Briefe und könnte demnach sehr wohl eine spätere, durch die Lektüre des Maimonides beeinflußte Formulirung des Monadenbegriffs darstellen. Auch in einem kleinen aus dem Jahre 1676 stammenden Dialog: Pacidius Philalethes seu prima de motu philosophia will Foucher de Careil eine Beeinflussung durch die aus dem Führer des Maimonides geschöpfte Kenntnis der Lehre der Mutakallimun entdeckt haben[4]). Es ist dort nämlich von den die Bewegung beständig unterbrechenden Ruhepausen die Rede, welche Annahme von Pacidius allerdings widerlegt wird, und dann wird in diesem Dialog die Lehre von der fortgesetzten und beständig sich erneuernden Schöpfung der Accidentien dargelegt. Beides wird in dem Bericht des Maimonides als Lehre der Mutakallimun angeführt[5]). Trotzdem glaube ich in beiden Punkten die Annahme einer Beeinflussung durch den Bericht des Maimonides ablehnen zu müssen. Die Lehre von der beständig sich erneuernden Schöpfung wird nämlich von Leibniz, der sie übrigens, im Sinne ihrer Urheber aufgefaßt, bestreitet, in der Theodicée ausdrücklich

1) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica (ed. J. E. Erdmann, Berlin 1840), pag. 442.

2) Guide II Additions ed rectifications S. 377.

3) Vgl. L. Stein, Leibniz und Spinoza (Berlin 1890) S. 111—219.

4) Foucher S. 39 ff.

5) More I cap. 73 (Guide I S. 382—389).

auf Bayle, die Cartesianer und den Theosophen Valentin Weigel zurückgeführt, und daran wird von ihm die Bemerkung geknüpft, daß diese Lehre zu der Konsequenz führe, die Zeit in einzelne Momente aufzulösen[1]). Dagegen ist Foucher de Careil eine Stelle in der Theodicée entgangen, an der Leibniz den Maimonides nicht nur benutzt, sondern ausdrücklich und mit besonderer Auszeichnung nennt. In der Polemik gegen die Ansicht Bayles, daß das Übel in der Welt das Gute überwiege, war er zuletzt auf die Ausführungen gekommen, mit denen Bayle diese Ansicht durch die in der Menschenwelt sich darbietenden Erscheinungen zu begründen sucht. Zur Widerlegung dieser Ansicht beruft Leibniz sich auf Maimonides, der diese Frage vortrefflich behandelt und den Irrtum, den die Anhänger dieser Ansicht begehen, darauf zurückgeführt habe, daß sie sich einbilden, die Natur sei nur für sie geschaffen, und Alles für Nichts rechnen, was sich nicht auf ihre Person beziehe. Daher zögen sie, wenn sich irgendetwas ereignet, was nicht nach ihrem Geschmacke ist, den Schluß, daß es um das Universum überhaupt schlecht bestellt sei[2]). Gegen dieses Argument habe Bayle den Einwand erhoben, daß es sein Ziel verfehle, da es sich ja um die Frage handelt, ob das Übel bei den Menschen das Gute überwiege. Dieser Einwand aber sei unzutreffend, denn Maimonides will eben die allgemeine Frage über das Übel im Universum erörtern, wie dies offenbar auch der von ihm bekämpfte Gegner getan hat. Da sich nun dieser auf

---

1) Opera philosophica (ed. Erdmann) pag. 614—615.

2) Theodicée III Nr. 262 (ed. Erdmann) pag. 582. Mais quand même il seroit echu plus de mal que de bien au Genre-humain, il suffit par rapport a Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises (das bezieht sich auf die oben S. 223 Anmerk. 4 erwähnte Äußerung Scaligers) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son Doctor perplexorum (p. 3 cap. 12). Auf die französische Übersetzung der Stelle, welche die Ansicht der Anhänger jener pessimistischen Lehre und besonders des Alrasi wiedergiebt, folgt dann weiter: Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a éte faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'ou ils inférent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.

die in der Menschenwelt vorhandenen Übel berufen hat, als ob Alles um des Menschen willen geschaffen sei, bemerkt Maimonides mit Recht, daß in Anbetracht der Kleinheit des Menschen im Vergleich mit dem Universum, selbst wenn beim Menschen das Übel überwöge, dies noch immer nicht bei den Engeln, den Himmelskörpern, den Elementen, den unbeseelten Wesen und den verschiedenen Tiergattungen der Fall zu sein brauche [1]).

1) Ibidem Nr. 263. M. Bayle dit, que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien. Mais considérant les paroles du Rabbin, je trouve que la question, qu'il forme, est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du Genre-humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: et il y a d'apparence que l'Auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire, que si l'on considéroit la petitesse de l'homme par rapport a l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la supériorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les élémens et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. Ich habe diese Polemik gegen Maimonides in Bayle's Reponse aux Questions d'un Provincial, mit der Leibniz sich in diesem Teil der Theodicée beständig auseinandersetzt, vergeblich gesucht und auch in anderen Schriften Bayle's nicht auffinden können. Dagegen bespricht Bayle dieses Argument, daß das Schicksal des Menschen für die Frage nach dem Überwiegen des Übels nicht maßgebend sei, weil der Mensch nicht den Endzweck der Schöpfung bilde, in einer gegen den anglikanischen Bischof King gerichteten Polemik Reponse (ed. Rotterdam 1700) II S. 97 ff. Erwähnt habe ich Maimonides bei Bayle an zwei Stellen gefunden. Reponse III pag. 797. Le Rabin Maimonides a été sans doute le plus habile écrivain de sa nation. Il étoit bon Philosophe, et s'appliquoit extremement à éclaircir les difficultés les plus embrouillées: il avoit pour cela des dons éminens. Voulez-vous que je vous dise de qu'elle manière il trait la question de la liberté? Il se déclare hautement pour le franc arbitre: il l'établit sur les preuves les plus fortes, car il remarque, que la fatal destinée rendroit inutiles les loix, les promesses, les menaces, les exhortations, qu'elle imprimeroit une note d'injustice aux châtiment, qu'elle feroit Dieu auteur du peché etc. Il triomphe pendant qu'il emploie ces raisons, mais quand il s'agit de réfuter celles du parti contraire, la chance tourne, et il rend enfin les armes, puis que c'est les rendre que d'avouir, comme il a du le faire, que l'accord de la liberté de l'homme avec la préscience de Dieu nous est aussi incomprehensible que l'essense même de Dieu. Qui empêchera ses adversaires de lui opposer une semblable reponse quand ils se verront pressez par ses objections? Que diroient alors les spectateurs du combat? ne diroient-ils point, vous voila a deux de jeu? In den Randnoten beruft sich Bayle auf den More und auf חלכות תשובה (Voyez son traité de poenitentia cap. 5 et 6 et les notes de Mr. Clavering pag. 148 et seq. à l'édition d'Oxford 1705). Die zweite Stelle findet sich in Bayle's Dictionaire historique et critique (Rotterdam 1720) T. IV pag. 3000. Sie lautet: Le Rabin Maimonides me paroît trop délicat, lors qu'il rejette toutes les cinq preuves de

Wir schließen hiermit, an der Pforte des achtzehnten Jahrhunderts angelangt, in dem der Entwicklung der Philosophie durch das Auftreten Immanuel Kant's ganz neue Bahnen erschlossen wurden, unsere Darstellung, aus der der Leser die Überzeugung gewonnen haben wird, daß der Führer des Maimonides, das Grundwerk der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, auch auf das Geistesleben des christlichen Abendlandes einen in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt habe.

---

l'unité de Dieu emploiées par les Philosophes de la Secte des Parlans, et lors qu'il loue celui d'entr'eux qui, se trouvant embarassé de la faiblesse de ces preuves, avoit dit qu'on ne conessoit l'unité de Dieu, ou qu'on ne pouvoit la prouver que par la Révelation soutenue de la Tradition (Maimonides in More Nevochim Pars I cap. 75 pag. 175). Die folgenden Ausführungen Bayle's bieten kein weiteres Interesse dar.

Maimuni als medizinischer Schriftsteller.

Von

J. Pagel (Berlin).

Neben einer viel beanspruchten praktischen hat Maimuni bekanntlich auch eine nicht unbedeutende schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiete der Medizin entfaltet. Wüstenfeld[1]), der als Quelle Ibn Abu Oseibia benutzt hat, zählt 16, Leclerc[2]) 11 auf Medizin bezügliche Schriftentitel auf.

Während über die Bibliographie von M.s medizinischen Sonderschriften dank den monumentalen Arbeiten von M. Steinschneider[3]) eine gewisse Klarheit erreicht ist, fehlt es in bezug auf ihren Inhalt und ihre Bedeutung für die Heilkunde noch ganz an exaktem Wissen. Hier zeigt sich in besonders empfindlicher Weise, wie sehr noch die arabische Medizin das Stiefkind der geschichtlichen Forschung ist[4]). Der größere Teil von M.s medizinischen Arbeiten ist bisher nur handschriftlich vorhanden. Unter dem unedirten Material soll

---

1) Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttingen 1840, Nr. 198, p. 109.

2) Histoire de la médecine arabe, T. II p. 57 ff. Paris 1876.

3) a) Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Gekrönte Preisschrift der Academie des Inscriptions, Berlin 1893 p. 762—774; §§ 481—482. — b) Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, großenteils aus handschriftlichen Quellen, Frankfurt a/M. 1902 p. 213 ff. Nr. 138.

4) Sie wird es bleiben, solange nicht Mediziner und Arabist Hand in Hand arbeiten können und der Mediziner auf die Benutzung der lateinischen „Perversiones" beschränkt ist.

sich nach Haeser[1]) auch M.s Hauptwerk befinden, eine Schrift über die Ursachen und Anzeichen der Krankheiten (de causis et indiciis morborum). Steinschneider rechnet sie zu den untergeschobenen, Nossig[2]) hat vergebens sie in dem angeblichen hebräischen Kodex der Pariser Nationalbibliothek zu ermitteln gesucht, kein mittelalterlicher Schriftsteller der Medizin kennt sie; es dürfte demnach die bezügliche Angabe auf einem von einem Geschichtsschreiber zum anderen gewanderten Irrtum beruhen.

Gedruckt sind nur 4 (resp. 5) Schriften teils in hebräischen, teils in lateinischen und neusprachlichen Übersetzungen. Ihre Zahl ist verhältnismäßig so beträchtlich, daß man daraus allein schon schließen darf, eine wie große Bedeutung auch den medizinischen Schriften von M. zuerkannt worden ist. Es geht das übrigens auch aus den Zitaten hervor, die sich von M.s Werken in den Schriften anderer Ärzte finden. Namentlich lehrt das Studium der mittelalterlichen Chirurgen Heinrich von Mondeville[3]) und Guy de Chauliac[4]) (13—14. Jahrh.), daß M. in mehreren Sondergebieten der Medizin als Autorität gegolten hat.

Von allen bekannten Werken M.s das umfangreichste und im besten Sinne populärste sind die *„Aphorismen"*, hebräisch u. d. T.: פִּרְקֵי מֹשֶׁה[5]) uns allen sehr geläufig, allerdings in der Neuzeit mehr zitirt als gelesen. Der Titel des arabischen Originals lautet (in hebräischer Überschreibung) פצול מוסי oder פצול אלקרטבי. Um 1187—90 etwa niedergeschrieben sind die Aphorismen 1277 von Serachjah b. Isaak b. Schealtiel und bald danach von Natan ha-Meati

1) Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten, Jena 1875 I p. 596.

2) Die Sozialhygiene der Juden und des altorientalischen Völkerkreises. Sep.-Abdr. aus „Einführung in das Studium der sozialen Hygiene", Deutsche Verlags-Anstalt 1894 p. 99.

3) Editio princeps von J. Pagel, Berlin 1898.

4) Collect. chir. Venet. 1519.

5) In seinem als Schulbuch der Medizin berühmten „Clarificatorium juvenum" (cap. LXVIII, „de dolore epatis et apostemate ejus", Ausgabe: Venedig 1507 f. 59B Spalte 1) bezeichnet Johannes de Tornamira, ein hervorragender Lehrer der Medizin an der Schule von Montpellier (1329—1396) das Werk als „flores Galieni". Die betreffende Stelle lautet: „Rabi Moyses dicit in floribus Galienis lib. XXV quod duo fuerunt Galieni. Ille secundus fecit aliquos libros etc." — [Über Joh. de Tornamira vgl. noch Pansier (d'Avignon) in Mém. de l'Acad. de Vaucluse. Avignon 1904.]

in Rom ins Hebräische übersetzt worden [1]). Die lateinischen Übersetzungen sind bei Choulant [2]) (nicht vollständig) zusammengestellt. Nach eigener Angabe (in Titel und Vorrede) hat M. seine Aphorismen im wesentlichen nach Galen gearbeitet [3]) und zwar zunächst zu eigener Belehrung [4]), aber auch zur Benutzung für seine Kollegen [5]). Jedoch würde man sich sehr in der Annahme täuschen, daß es sich bei den Aphorismen um eine bloße Kompilation handelt. Das sind sie nun ganz und gar nicht. Wie würde wohl auch ein M., der originelle, kritische Denker, als welchen wir ihn aus der Theologie und Philosophie kennen, sich zu der Rolle eines faden Abschreibers in der Medizin erniedrigt haben, und wie wäre es denkbar, daß, selbst die Kritiklosigkeit des Mittelalters im literarischen Geben und Nehmen vorausgesetzt, M.sche Arbeiten jemals zu autoritativer Anerkennung gelangt wären, besäßen sie nur kompilatorischen Charakter! Nein! M.s Aphorismen sind nichts weniger als das Produkt gedankenloser Abschreibertätigkeit. Dazu findet sich in ihnen viel zu viel eigenes Gut von M., wie schon aus der Vorrede des Werks hervorgeht [6]). Es sind das nicht nur die unter etwa 1500 Aphorismen eingeschalteten 42, mit der stereotypen Wendung „ait Moyses" beginnenden längeren Zusätze und Erklärungen, sondern vor allem eine den ganzen, höchst umfangreichen letzten Abschnitt des Werks umfassende, ebenso scharfe als glänzende Kritik

---

1) Lemberg 1800, 1834—35; Wilna 1888 (5648). Die Wilnaer Ausgabe ist von mir neben der lateinischen: Bononie 1489 und der ganz gekürzten: Basel 1579 für den vorliegenden Zweck benutzt worden.

2) Handbuch der Bücherkunde für die ältere Medizin. 2. Aufl. Leipzig 1841, p. 379. Es fehlen hier noch neben den in Anmerkung 1 erwähnten die Edd.: Venedig 1497 und ibid. 1500.

3) „secundum doctrinam Galeni, medicorum principis."

4) „qui eligit non eligit aliis sed sibi ipsi et ideo istos aphorismos elegi mihi quasi pro memoriali."

5) „et similiter prosunt (scil. aphorismi) cuicunque mihi simili aut mihi inferiori in scientia."

6) „nec dico me compilasse sed elegisse .... Et aphorismi quos collegi pro majori parte sunt ex verbis Galeni aut verbis ejus et ypocratis commixtis in expositione librorum ipsius ypocratis et aliqui ipsorum sunt ex verbis meis ad probationem ipsorum Galeni verborum." (Hier bedeutet probatio nicht Billigung oder Bestätigung im Sinne von confirmatio, sondern Prüfung, Kritik.)

des Galen, dem an mehr als 40 Stellen ganz auffallende und geradezu überraschende Widersprüche nachgewiesen werden, und es wirkt verblüffend, wahrzunehmen, daß Niemand vor M. diese „loci dubii" erkannt hat. Um so mehr Ehre für diesen! Außerdem zieht M. nicht nur Galen heran, sondern auch andere Autoren, und zwar seine Landsleute: 26 mal den Ibn Zohr [Wüstenfeld[1]) l. c. Nr. 159], etwa 20 mal den el-Temimi (Wüstenfeld Nr. 112), hauptsächlich mit dessen Introductorium (wohl dem „Manductorium" bei Wüstenfeld, öfter wird der Autor auch „Complutus" genannt), einige Male den Ibn Rodhwân (Wüstenfeld Nr. 138)[2]). Beiläufig bemerkt haben M.'s Aphorismen mit den bekannten des Hippokrates nur den Namen gemeinsam, sonst nichts, weder Form noch Inhalt noch Tendenz. Eher könnte man vielleicht noch von einer Konkordanz reden. Denn es ist ein gutes Stück komparativer Arbeit, das in M.s Aphorismen steckt. Mit bewundernswerter Kenntnis seines Originals, das übrigens unzweifelhaft nach einer arabischen Vorlage benutzt worden ist[3]), hat es M. verstanden, in knappem, scharf umgrenztem Rahmen einen guten Überblick über das Galenische Lehrgebäude zu liefern, mit seinen Vorzügen und ohne dessen Schattenseiten, die weitschweifigen, den eigentlichen Kern von Lehren erdrückenden Paraphrasen. Das, was Galen eigentlich hat sagen wollen und gesagt hat, ist von M. mit genauen Quellennachweisen in ehrlicher, verständiger Kritik aus der wortreichen Umkleidung herausgelöst worden. M. hat damit dem Galen, der Wissenschaft und nicht minder den zeitgenössischen Vertretern des ärztlichen Berufs einen Dienst geleistet, der für sich allein schon eine

1) Vgl. S. 231 Anm. 1.

2) Der ebenfalls von M. mehrere Male erwähnte: „ebilule filius zohr Marwen" scheint mit Ibn Zohr oder mit dessen Vater (Wüstenfeld Nr. 158) identisch zu sein. Noch kommt in particula XXI ein „filius Cuferi"(?) und in part. XXV „filius Euferi" vor. Ich habe bisher nicht ermitteln können, welcher Autor gemeint ist.

3) Abgesehen von M.s wiederholten ausdrücklichen Angaben beweist dies die arabische Terminologie („dumbelet", „beruli" u. a.), ferner die Verwendung der arabistischen und latinobarbarischen Schriftentitel, wie „miarmir" für die Schrift „med. compos. secundum locos", „de ingenio sanitatis", „liber scientiarum" für „de locis affectis". Trotz der an vielen Stellen schauderhaften latinobarbarischen Perversio ist es mir doch mit Hilfe des hebräischen Textes möglich gewesen, selbst an schwierigeren Stellen den Sinn zu ermitteln.

Lebensaufgabe hätte ausfüllen können. Anregend ist ganz besonders der letzte Abschnitt des Werks, auf den ausführlicher eingegangen werden muß. Ohne Übertreibung darf man sagen: ein besseres, zugleich kritisches Repertorium und Repetitorium des Galen wäre für den Praktiker des 13—14. Jahrh. gar nicht denkbar. Die nachfolgende kurze Inhaltsangabe des Werks möge das bestätigen.

Die Aphorismen zerfallen in 25 Kapitel (Particulae). Kapp. 1—3 betreffen Anatomie, Physiologie, allgemeine Pathologie (Qualitäten — Säftelehre — Humoralbiologie — Pathologie — ärztliche Methodik); Kapp. 4—6 enthalten eine allgemeine und spezielle Zeichenlehre (Semiotik besonders des Pulses und Urins); Kap. 7 lehrt die spezielle Ätiologie; Kap. 8 die allgemeine, Kap. 9 die spezielle Therapie; Kap. 10 ist der Kern der Galenischen Fieberlehre, zu der als Ergänzung die Lehre von den Stadien der Krankheit und den Krisen in Kap. 11 hinzutritt, während von Kap. 12 ab wieder die praktischen Gesichtspunkte im Vordergrund stehen, indem hier vom Aderlaß und anderen Blutentziehungsmethoden, von Abführkuren (Kap. 13) und von Brechmitteln (Kap. 14) die Rede ist. Ein ansprechendes Kompendium der Chirurgie für den Praktiker ist in Kap. 15, ein solches der Gynäkologie in Kap. 16 und der Hygiene in Kap. 17 zusammengestellt. Es folgen in Kap. 18 eine Abhandlung über Gymnastik und körperliche Übungen, Reibungen usw., eine Bäderlehre (in Kap. 19)[1]), dann die Diätetik im engeren Sinne (cibi et potus in Kap. 20), eine spezielle Arzneimittellehre (Kapp. 21—22), in Kap. 23 eine spezielle Erläuterung über manche von den Ärzten mißverstandene Krankheitsnamen und Begriffe bei Galen, in Kap. 24 eine Zusammenstellung interessanter und seltener Fälle (nach den Mitteilungen bei Galen „aphorismi dependentes a miraculis repertis in medicinalibus libris"), endlich im letzten Kapitel, das sich, wie oben bemerkt, ganz in originalen Bahnen bewegt, eine energische und zielbewußte Kritik verschiedener Behauptungen des Galen. Es werden bei ihm an mehr als 40 Stellen ganz merkwürdige und frappirende Widersprüche festgelegt. Einige der wichtigeren und auffallenderen mögen im folgenden gekennzeichnet werden. Zunächst weist M. ganz allgemein darauf hin, daß vor ihm bereits Razes, Avenzoar, Ali Rodoam den Galen zu kritisiren versucht hätten, indessen die Angriffe dieser Männer hätten sich auf Ansichten Galens erstreckt, die außer jedem Zusammenhang mit der Medizin ständen, während seine, M.s, Kritik durchaus andere Zwecke verfolge und lediglich medizinischen Fragen gelten solle und werde[2]). Selbstverständlich maßt sich

1) Dieser Abschnitt ist in der bekannten Venediger Sammlung „Collectio de balneis", Venet. 1553, wörtsich abgedruckt.

2) „Ego vero non me intromittam de aliquo predictorum nec dicam aliquid super ea quae assignaverunt in ipsorum solutione in quibus amiserunt tempus absque utilitate aliqua: imo amiserunt illud in malo sequentes multotiens aerem et omnes sequentes aerem sequuntur malum verum: sed recordabor dubiorum ipsorum dependentium a medicinali arte: cujus artis galienus pontifex fuit et dux. Et non est necesse sequi dictum ejus nisi in arte medicine et non in alia .... Et ad utilitatem status communis conjungam ipsa verba dubia binatim binatim, ut inspiciens cum in eis inspexerit, videat locum dubii et veritatem ejus ...."

auch M. darum keineswegs an, die Autorität des Galen in der Medizin irgendwie antasten oder beeinträchtigen zu wollen, aber auch, wie M. limitirend hinzufügt, nur in der Medizin nicht. In der Philosophie und in anderen Wissenschaften kann M. dem Galen keine besondere Autorität einräumen[1]). — Galen, sagt M., nimmt nach seiner Schrift über die Pulse für die Pulsveränderung drei ursächliche Faktoren in Anspruch, während er in seiner Schrift über Hygiene von 4 Ursachen der Pulsveränderung spricht[2]). In seinen Büchern über die Temperamente behauptet er, daß die Eigenwärme bei Knaben und Jünglingen gleich sei, im 1. Buch der hygienischen Schriften sagt er dagegen, daß natürliche Wärme (und Feuchtigkeitsgrad) im Laufe des Wachstums abnehme; demnach könnte diese sich doch nicht bei Jünglingen so verhalten wie bei Knaben[3]). An einer anderen Stelle sagt Galen, daß ein Umschwung zum Warmen oder Kalten leicht zu beseitigen sei, schwerer dagegen ein solcher zur Feuchtigkeit oder Trockenheit. Von dieser These wird an einer anderen Stelle derselben Schrift das gerade Gegenteil behauptet[4]). In der Schrift über die Nahrungsmittel erklärt Galen die Kamelsmilch und an einer anderen Stelle wieder die Eselsmilch für die beste aller Milcharten[5]). Derselbe Widerspruch zeigt sich betreffs des Schweinefleisches, daß einmal als eine gute Fleischsorte gelobt, ein andermal als grobes Fleisch getadelt wird[6]). Weitere Widersprüche beziehen sich auf die Ursache der Epilepsie, die das eine Mal mit einer schlechten Verfassung des Hirns in Zusammenhang gebracht, während diese ein andermal in Abrede gestellt wird[7]). Ferner bespricht Galen die drei Bestandteile der Milch: den Wassergehalt, den Fettgehalt und den käsigen Bestandteil. In der Schrift „de chymo"[8]) behauptet nun Galen, daß in der Kuhmilch die Butter überwiegt; nach einer Bemerkung dagegen in der Schrift „de consilio subtili"[9]) bildet der Käse den Hauptbestandteil der Kuhmilch. — Weiter be-

---

1) „Et hoc non est dubium scientibus veritatem: et sicut scivit scientiam medicine credidit scire alias scientias philosophicas omnes, in quibus parvus fuit ..... Sed Galieni cum medica scientia sua in omnibus que loquitur extra medicinam etc. ....

2) Vgl. Kühnsche Ausgabe — in folgendem ganz nach der üblichen Weise durch K. bezeichnet — VI, 149 u. IX, 209. Die meisten der hier angeführten Stellen konnten mit dem Original identifizirt werden.

3) K. I, 594; VI, 14 ff. — Der Hinweis auf die Widersprüche schließt in der lateinischen Ausgabe regelmäßig entweder mit den Worten: „Debet hoc inspici" oder „inspicienda sunt illa verba".

4) K. X, 470 u. 508 (*θεραπευτικὴ μέθοδος* l. VII cap. 5 u. cap. 9).

5) K. VI, 682 u. 766.

6) K. VI, 661, 663; vgl. ferner K. 759, 761.

7) K. VII, 201; VIII, 173.

8) *περὶ εὐχυμίας* K. VI, 766.

9) Es ist die Schrift de victu attenuante gemeint, die in der Kühnschen Ausgabe fehlt und erst 1898 von Kalbfleisch im griechischen Urtext der Öffentlichkeit übergeben worden ist, während eine lateinische Übersetzung in der Galenausgabe von Chartier existirt. Vgl. ed. Kalbfleisch, Leipzig 1898, p. 36 § 117 und die deutsche Ausgabe von Frieboes und Kobert, Breslau 1903, p. 36 § 117.

merkt Galen im 10. Buch seiner Schrift über die einfachen Arzneistoffe, daß die Molke eine reinigende und „auswaschende" Wirkung besitzt; sie spült den Leib aus, beseitigt die fauligen Überschußstoffe, und zwar tritt die Wirkung ohne Gefühl von Kneifen ein, im Gegenteil usw.[1]). Im 3. Buch über die Speisen[2]) will Galen dagegen die Abführwirkung der Molke von einer gewissen Schärfe derselben ableiten. Weitere Widersprüche, an welche M. die kritische Sonde legt, betreffen Behauptungen Galens über Blase und Gebärmutter, Organe, die aus zwei Geweben und nach einer anderen Angabe aus einem Gewebe bestehen[3]), ferner über das Wesen des Fiebers[4]), die Qualität des Cortex citri — sie ist nach „de cibis"[5]) warm (und scharf), nach l. VIII der „einfachen Arzneistoffe"[6]) fast gemäßigt, die Verästelung der Hautnerven[7]), die Säftemischung[8]), die Temperatur des Frühlings[9]), die Semiologie resp. Prognose des Pulses, dessen Ungleichmäßigkeit und Ungleichheit (inaequalitas et imparitas) bald keinen Schluß auf die Schwere der Affektion zulassen, bald dagegen einen schweren Grad der Erkrankung beweisen soll, über die Stadien der Epilepsie, bei der nach der Schrift über die Stadien der Krankheit[10]) Initialstadium und Akme wie bei der Apoplexie fast coïncidiren, während nach Buch I der Abhandlung über die Krisis[11]) die Epilepsie ein langes Anfangsstadium haben soll (M. entscheidet sich natürlich für die erstere Ansicht), ferner über die Wirkungen des Quecksilbers[12]), des Aderlasses[13]), der Urtica[14]), die Ursache der Hemikranie[15]), die Therapie der Haemoptysis, bei der strenge Ruhe des Körpers geboten, anderweitig[16]) aber auch mäßige Bewegung der unteren Extremitäten gestattet wird, die Qualität des Psilium[17]), die Qualität der Milzverdauung im Verhältnis zu derjenigen der Leber[18]) usw. usw. — Den Schluß dieser

---

1) K. XI, 266.
2) K. VI, 683.
3) K. II, 14, 32; III, 386.
4) VI, 851.
5) VI, 618.
6) XII, 77.
7) IV, 270.
8) Diese angeblich in „de morbo et accidenti" d. h. = de causis symptomatum vorhandene Stelle vermochte ich nicht zu ermitteln.
9) XV, 83 und Chart. VI; der Hinweis auf einen Galenischen Kommentar der Hippokratischen Schrift *περὶ ἀέρων κ. τ.* war von mir nicht auf seine Richtigkeit zu prüfen, da dieser Kommentar nur in der mir nicht zugänglichen Chartierschen Galenausgabe abgedruckt ist.
10) VII, 451.
11) IX, 561.
12) XI, 688; XII, 237.
13) X, 736.
14) XI, 817.
15) VIII, 206; XI, 260.
16) V⁰ ingenii X, 341.
17) XI, 740; XII, 158.
18) X, 916; III, 319.

Particula bildet eine eingehende Kontroverse gegen Galens teleologischen Standpunkt und eine begeisterte Rechtfertigung der biblischen resp. mosaischen Kosmogonie [1]).

Doch genug der Zitate. M. ist, soviel ergiebt sich klar, wahrlich kein blinder Nachbeter des Galen.

Mehr noch als in den Aphorismen zeigt sich die Unabhängigkeit von M.s medizinischem Denken und Handeln in seiner zweiten Schrift, die deshalb trotz ihrer Kürze vielleicht noch höher zu bewerten ist als die Aphorismen, nämlich in der Schrift:

„Über die Gifte und über den Schutz gegen vergiftete Wunden und Schlangenbisse." Ihr arabischer Titel lautet nach Steinschneider [2]) in hebräischer Transkription: אלסמום ואלמתחרז מן אלאדויה אלקתאלה (die Gifte und was vor tödlichen Mitteln schützt): Sie ist auf Befehl von M.s Protektor, dem Wezir Kadhi al-Fadhil im J. 1198 abgefaßt, der arabische Originaltext ist in zahlreichen Handschriften vorhanden [3]). Eine hebräische Übersetzung stammt von Moses Ibn Tibbon, eine lateinische von Armengaud de Blaise aus Montpellier, und neusprachliche Ausgaben verdanken wir J. M. Rabbinowicz [4]) und M. Steinschneider [5]). Wenn auch M. einleitungsweise bescheiden versichert, er wolle mit seiner Schrift nicht etwas Eigentümliches bieten, so trägt jene doch durch und durch originelles Gepräge, den Charakter vollster Selbständigkeit. Sie beruht mit dem überwiegenden Teil ihrer Angaben auf eigenen Erfahrungen und Anschauungen des Verfassers, und wie sehr ihre Autorität gegolten hat, beweisen die Schriften der Chir-

1) „Sed hic Galienus extra artem medicine nesciens veritatem insipiens et verbosus dicit et clamat multotiens et dubius est in hoc statu novitatis mundi et inscius utrum sit vetus vel novus etc."

2) Vgl. S. 231 Anm. 3 b).

3) Vgl. Steinschneider nach dem auf S. 231 Anm. 3 b) genannten Werke.

4) Traité des poisons de Maimonide (XII^e siècle) avec une table alphabétique des noms pharmaceutiques arabes et hebreux d'après le Traité des synonymies de M. Clément-Mullet traduit par le Dr. J. M. Rabbinowicz, ancien interne des hôpitaux de Paris, Lauréat de l'Institut et de la Faculté de méd. (Mention honorable de la faculté de méd. 3. nov. 1865), Paris 1865, Adrien Delahaye, Libraire-Éditeur, Place de l'École-de-Méd., 70 pp. in 8°.

5) Gifte und ihre Heilung, eine Abhandlung des Moses Maimonides, auf Befehl des ägyptischen Wezirs (1198) verfaßt, nach einer unedirten hebräischen Übersetzung bearbeitet. Virchows Archiv LVII, H. 1, p. 92—109.

urgen Mondeville[1]) und Guy de Chauliac[2]), von welchen M.s toxikologische Abhandlung vielfach benutzt worden ist.

Auch vom modernen Standpunkt betrachtet, dürfen Anlage, Gehalt, Form und Zweck der Schrift als streng wissenschaftlich gelten, trotzdem der Autor sie, wie aus der Vorrede[3]) zu entnehmen ist, eigentlich nur für Laien bestimmt hatte, denen sie eventuell den Arzt entbehrlich machen sollte. Indessen die Anerkennung, welche M.s Belehrung gerade bei maßgebenden Vertretern und Lehrern der wissenschaftlichen Chirurgie gefunden hat, die dabei von einem feinen Gefühl geleitet wurden, beweist den Wert der Schrift und beweist, daß — vielleicht wider M.s ursprüngliche Absicht — ein Produkt von streng wissenschaftlichem Charakter entstanden war. Für eine populäre Anweisung wäre ihre Lektüre schon der Form nach viel zu schwierig, ganz abgesehen davon, daß alle Vorschriften zu speziell und eingehend gemacht sind, um für Laien verwertbar zu sein; nur in der Hand eines gebildeten Arztes, der über den pharmazeutischen Apparat verfügte, konnte das der Fall sein. M.s latinobarbarischen Berufsgenossen scheint besonders die präzise Dosologie des Theriaks imponirt zu haben. In diesem Punkte hatten sich M.s Lehren autoritativen Beifalls zu erfreuen, wie die anmerkungsweise hier zusammengestellten Zitate bei dem schon erwähnten Pariser Chirurgen beweisen[4]). Hier wird, wie man sieht, expressis

---

1) Vgl. S. 232 Anm. 3.

2) Vgl. S. 232 Anm. 4.

3) Steinschneiders Ausgabe (s. S. 238 Anm. 5) p. 69.

4) Mondevilles Chirurgie ed. Pagel p. 303. Tract. II Doctr. II cap. 2:

a) „prima regula generalis: secundum Rabbi Moysem tractatu suo de venenis cap. 3 generis primi: quotiescunque volumus in proposito per os dare aliquam medicinam sive simplicem sive compositam si ignoremus animal quod laesit debemus inspicere ad accidentia patientis, quod si sentit magnum calorem sicut accidit eis qui morsi sunt a serpente, dentur eis medicine cum lacte vel aceto. si autem sentiat magnum frigus sicut accidit laeso a scorpione vel a tyro, tunc exhibeatur medicina cum vino. quodsi cum vino sumere non possit, accipiat cum decoctione anisi, quia omnes sapientes antiqui concordantur, quod anisum in omnibus hujusmodi laesionibus summe valet" etc.

b) ibid. p. 304: „tyriaca magna a quarta parte drachme usque ad dr. $^1/_2$ et hoc secundum Rabbi Moysem" etc.

verbis M.s Schrift als Nachschlagewerk für genauere Studien empfohlen. Guy de Chauliac[1]) bestätigt das ausdrücklich.

Die Wichtigkeit dieser Abhandlung von M., die literarhistorische Bedeutung, die sie unzweifelhaft besitzt, möge durch die kurze nachfolgende Inhaltsanalyse gerechtfertigt werden[2]).

Die Abhandlung zerfällt in zwei Hauptabteilungen: I. Von dem Biß der Schlangen und einiger Tiere (in 6 Kapiteln); II. Vorbeugung gegen die Giftwirkung (in 4 Kapiteln). M. erörtert in Abt. I das Verhalten der Gebissenen im allgemeinen, die einfachen und zusammengesetzten örtlichen Gegenmittel, die einfachen und zusammengesetzten innerlichen Heilmittel, die besonderen Mittel gegen den Biß eines bestimmten Tieres, die Arten des Bisses im allgemeinen und besonderen und einige Specifica (sympathetische Mittel u. A.). — Abt. II handelt von der speziellen Vorbeugung, von dem Verhalten der wirklich oder vermeintlich Vergifteten, von den einfachen und zusammengesetzten Mitteln für jede Art von Vergiftung, endlich von dem Verhalten desjenigen, dem bekannt ist, welches Gift er genommen hat. Nach der Version von Rabbinowicz[3]), die mit der von Mondeville[4]) benutzten Vorlage übereinstimmt, teilt M. die Gifte ganz nach Galen in heiße und kalte ein, d. h. solche, welche Fieber und psychische Erregungsgefühle und solche, welche Kälte- und Depressionsgefühle erzeugen. Bei der ersten Kategorie sind milde, beruhigende Mittel, der Genuß von Milch u. dergl. am Platze, bei den Vergiftungen der zweiten Kategorie erregende Mittel, Wein, Anis u. ä. Typisch für die Wirkungen der ersten Art ist der Biß der Viper, für die zweite der Skorpionsbiß. — M. empfiehlt dafür zu sorgen, daß die Bißwunde sich nicht schließe, sondern für den Abfluß des Giftes offen bleibe. Der Kranke solle am Schlaf gehindert werden. Um dem Gift den Weg in die edleren Teile des Körpers zu versperren, solle man oberhalb der verletzten Stelle eine Ligatur anlegen. — Die Gegenmittel teilt M. in zwei Klassen ein: solche, die durch ihre

---

c) ibid. p. 310: Dieta propria morsorum a cane rabido: secundum tamen Rabbi Moysem et aliquos alios actores dieta istorum est eadem et continua a principio usque ad finem, que est quod istis competunt cibaria omnia capitulo universali dicta praeter sal, de quo modicum assumatur etc."

d) ibid. p. 314: „Notandum, quod actores et practice medicine latius et melius discurrunt prasentem materiam, sicut Avicenna ..... et Rabbi Moyses suo de venenis etc."

e) ibid. p. 474. Tract. III Doctr. II cap. 5 De cura carbunculi et anthracis: „et secundum Rabbi Moysem a quarta parte unius drachme et dimidie ad etc."

1) Tract. III Doctr. I cap. 2, Coll. chir. Venet. 1519 fol. 28b: De vulnere morsivo venenoso et non venenoso: „Si tamen exquisite volueris istam materiam videantur Rabbi Moyses et Henricus (scil. de Mondevilla), qui plenarie de omni veneno tractaverunt etc."

2) Im Wesentlichen nach Steinschneiders Ausgabe.

3) Vgl. S. 238 Anm. 4.

4) Vgl. S. 239 Anm. 4.

chemische und physikalische Beschaffenheit wirken und nur bei bestimmten Vergiftungen verwertbar sind, und andere, die unabhängig von ihrer chemischen und physikalischen Beschaffenheit durch eine ihnen in ihrer Totalität spezifische und eigentümliche Kraft ihre Wirkung äußern[1]); diese letztgenannte Klasse ist gegen alle Gifte verwertbar. Die normalen Gaben des Gegenmittels gelten für Individuen über 20 Jahre; jüngere im Alter von 10—20 Jahren erhalten die Hälfte, Kinder unter 10 Jahren $^1/_4$ der normalen Dosis. Im übrigen sind Temperament und Milieu des Individuums zu berücksichtigen, Intensität der Symptome, Klima, Jahreszeit. In kalter Jahreszeit, in kalten Ländern, bei starker Ausprägung der Symptome ist die Dosis entsprechend zu verstärken. Wenn noch möglich, ist das Gift aus der Wunde sofort auszusaugen, Mund und Lippen des Aussaugenden sind mit Olivenöl gegen Selbstvergiftung zu schützen, wer an Mundgeschwür, an kariösen Zähnen leidet, darf die Prozedur nicht vornehmen. Selbstverständlich muß die ausgesaugte Materie sofort ausgespieen werden. Dann sind Brech- und Abführmittel zu verabreichen, Schröpfköpfe, Skarifikationen, Ätzmittel zu appliziren, kurzum alles zu verwenden, was irgendwie geeignet ist, das Gift zur Ausscheidung zu bringen. Zur Bekämpfung der begleitenden Symptome, des Schmerzes, der psychischen Erregung usw. dienen innerliche und örtliche Mittel. Die Aussaugungsprozedur ist um so erfolgreicher, je nüchterner der Arzt ist, wie auch das Gift eines nüchternen Tieres gefährlicher ist als das eines satten. Der Speichel eines jungen Menschen ist ebenfalls wirksamer. M. beschreibt mehrere Theriakarten, spezifische aus Vipernfleisch und ähnlichen Ingredienzien bestehende Gegengifte, liefert eine Beschreibung der Tollwut des Hundes, ihrer Kennzeichen und Mittel gegen die Bißwirkung; er rät, die Kur 40 Tage lang durchzuführen, namentlich während der ganzen Zeit die Wunde offen zu halten. Bemerkenswert ist M.s Angabe, daß der Genuß von Gehirn eines gebratenen Hundes die Intelligenz vergrößert. Man findet, sagt M., in den Werken der Alten die Lehre, wonach der Genuß von Organen resp. Organteilen beim Menschen die Funktion stärkt, für welche diese Organe bestimmt sind. Sehr geschätzt von M. als eines der wirksamsten Gegenmittel ist der Smaragd und zwar auf die Autorität von Avenzoar hin. — M. gedenkt auch der nieren- und blasenreizenden Wirkungen der Kanthariden, der Pilzgifte u. a.

M.s Aphorismen und seine Schrift über die Gifte sind von den bisher gedruckten die beiden einzigen auf Medizin im engeren Sinne bezüglichen, d. h. rein pathologisch-therapeutische Themata behandelnden Schriften. Sie dürfen, wie gezeigt worden ist, als klassisch gelten. Die beiden anderen gedruckten haben mit der Medizin als Wissenschaft von den Krankheiten und ihrer Heilung unmittelbar nichts zu tun; sie sind mehr populär gehaltene Diätetiken

1) Mit dieser geheimnisvollen und spezifischen Kraft, die in gewissem Sinne der quinta essentia des Aristoteles vergleichbar ist, wurde sehr viel in der alten und mittelalterlichen Pharmacopoe operirt, z. T. auch noch in der neueren Zeit bei Paracelsus und seinen Anhängern usw. Daraus entwickelte sich die Lehre von den Arkanen, den gewissen Naturkörpern eigenen magischen Heilkräften usw.

und beanspruchen weder nach ihrem Umfang noch nach dem Gegenstand, den sie betreffen, noch auch nach der Art der Darstellung irgendwelche Bedeutung. Eine von diesen beiden Abhandlungen ist erst vor wenigen Jahren nach einer hebräischen Handschrift des British Museum erschienen[1]). Trotz ihres Titels hat sie mit Heilungen gar nichts zu tun — das „רפואות" müßte denn mit „Heilsames" (salubrium oder salutarium liber) übersetzt werden können —, auch läßt sich der Verdacht eines apokryphen Machwerks nicht von der Hand weisen. Mit ihren knapp 19 Kleinoktavseiten und ihren חמשים שערים (Pforten, richtiger: Pförtchen) ist sie höchstens der Abklatsch einer Diätetik und steht im Range weit unter dem bekannten Salernitanischen Lehrgedicht. Wenn die arabischen Ärzte bekanntlich einen Hauptwert auf die Diätetik gelegt haben und wenn gerade aus der Bevorzugung dieser der arabistische Einfluß bei der latinobarbarischen Literatur ersichtlich wird, so folgt M. hierin nur dem Beispiele seiner Landsleute, ohne jedoch originelle Gesichtspunkte hervortreten zu lassen. Es handelt sich um äußerst knapp gehaltene Sätze, dogmatische Aperçus ohne wissenschaftliche Begründung. Wie aus der Überschrift[2]) hervorgeht, gelten sie dem Sohne, dem bei Befolgung der Satzungen physische und geistige Kraft für die Beschäftigung mit der jüdischen Wissenschaft verbürgt wird. Vorschriften über Essen, Trinken, Wahl der Speisen, Getränke, Gewürze usw., Koitus usw. bilden den Inhalt[3]). Es folgt ein Hinweis auf die andere diätetische Schrift, von der wir noch zu berichten haben[4]), und daran schließen sich erst die 50 Pförtchen der eigent-

---

1) ספר רפואות לרבינו משה מיימון ז"ל רופא למלך מצרים, יצא לאור ראשונה על פי כתב יד בריטיש מוזעום בלונדן עם הערות והגהות מאת מנשה גראסבערג מטריעסטינא, לונדן תר"ס לפ"ק Sepher Rephuoth. The book of medicine by Maimonides and a letter of the physician „Ali Hajishmaeli" from a hitherto unpublished Ms. in the British Museum, edited with a commentary by Menasseh Großberg, London 1900.

2) אלה חסדרים אשר שלח רבינו משה מיימון ז"ל לבנו לנחוג בה (sic) כל ימי חייו כדי שיחזיק עצמו בריא וחזק לעסוק בתורה.

3) Schluß dieses Kapitels: זה שיעור מה שראיתי להזכירו בזה החנחגה והוא מספיק לפי כוונתינו.

4) Er lautet: אמר חמחבר רבינו משה מיימון תוך ספרו חנקרא חנהגת חבריאות בסוף חספר וחנני מוסיף לך על כל זה חמשים שערים שאני קורא אותם חמשים ענקים חטמן אותם כל אחד תוכל ואל תלמדם לכל אדם.

lichen Abhandlung (p. 11—23 der Großbergschen Ausgabe). Manche sind so klein, daß sie nur als Überschriften gelten können. Es ist die reine Ironie, wenn sie in der Abschrift als ענקים bezeichnet werden. Vielleicht hat der Inhalt dem Abschreiber imponirt, der in seiner Verehrung des Urhebers diesem das Kompliment schuldig zu sein glaubte. Die Mahnung, nicht jedermann den Inhalt zugänglich zu machen, läßt tief blicken; sie ist echt mittelalterlich. An dem Schluß[1]) erkennt man, daß das Ganze mehr theologisirende rabbinische Tendenz verfolgt und auf größeren wissenschaftlichen Wert kaum Anspruch erhebt.

Länger bekannt und gedruckt ist die andere hygienisch-diätetische Schrift M.s, nämlich der in hebräischen und lateinischen Übersetzungen edirte „Tractatus de regimine sanitatis“[2]) für den ägyptischen Sultan el Malik el-Afdhal, Sohn des Salah ed-Din (arab. Titel in hebr. Transkription: פי תדביר אלצחה), hebräisch übersetzt um 1244 von Moses Ibn Tibbon u. d. T.: מאמר בהנהגת הבריאות[3]), auch in deutscher, freilich, wie Steinschneider nachgewiesen hat, sehr inkorrekter Übertragung von Winternitz[4]). Diese kleine Abhandlung ist in 4 Abschnitte geteilt. Kap. 1 enthält eine kurze allgemeine Hygiene, Kap. 2 kurze Vorschriften für Kranke, wenn ein approbirter Heilkünstler nicht sogleich zur Hand ist, Kap. 3 diätetische Anweisungen an den Adressaten, Kap. 4 Anweisungen für Kranke und Gesunde aller Art, gleichviel an welchem Orte und in welcher Zeit sie sich befinden. Durch Steinschneider[5]) wissen wir, daß der lateinischen Ausgabe Venet. 1514 als Tractatus V noch ein Kapitel

---

1) Er lautet: חשער החמשים — כרות חשקך ומשול על תאותך ובזה תהיה מלך מלכי המלכים ואדוני האדונים והיטיב לאשר כגיליך אחר שתטיב לנפשך וחטוב לנפשך שתלמדה מה היא ותשבילה מה בוראה ויתברך ויתעלה וחקור על אלהותו ועל שמותיו חקדושים תגיע לזה ממעשיו ופעולותיו ובהגענו לחפצך אז אבי טוב תן לנו רשות ונלך בעזרת האל בנ"לך ואע"י נשלמו חמשים שערי רפואות להחכם הגדול חר'מב'ם ז"ל וכו'.

2) lat. Ausgg. nach Wüstenfeld p. 110 u. Choulant p. 378: Florent. s. a.; Venet. 1514, 1521 fol.; Aug. Vindelic. 1518, 4; Lugd. 1535.

3) Ausgaben vgl. bei Steinschneider; die von Jacob Saphir ha-Levi, Jerusalem 1885 in 16^0 (55 pp.) veranstaltete Neuausgabe, auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin sub Jc 1571 vorhanden, habe ich für den vorliegenden Zweck benutzt.

4) Diätetisches Sendschreiben des Maimonides an den Sultan Saladin usw. Wien 1843.

5) Hebr. Übersetzg. § 482 p. 773.

angehängt ist mit der Überschrift: „de causis accidentium apparentium domino et magnifico soldano et de temporibus apparitionis eorum", und daß es sich hierbei um eine besondere kleine Schrift handelt, welche mit dem diätetischen Sendschreiben nicht unmittelbar zusammenhängt, sondern unabhängig von dieser von M. verfaßt ist. Somit lägen also 5 medizinische Schriften M.s gedruckt vor. Das „Sendschreiben" ist eine briefliche Beratung des oben genannten Sohnes Saladins, der seit 1198 Regent war und an mit Melancholie verknüpften Verstopfungszuständen litt. Wir werden M. nicht zu nahe treten und seine ärztliche Bedeutung nicht beeinträchtigen, wenn wir selbst vom Zeitgeiste M.s aus dieser Schrift einen höheren wissenschaftlichen Wert absprechen, trotzdem sie in verhältnismäßig zahlreichen Ausgaben gedruckt vorliegt. Von den Latinobarbaren wird sie unseres Wissens nicht genannt.

Hier ist der Ort, kurz noch eines Dokumentes zu gedenken, das als „Gebet des M." bereits mehrere Male in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden ist, ohne daß es je bisher gelungen wäre, das Original zu diesem vermeintlichen Gebet zu ermitteln. Welche Bewandtnis es mit diesem an sich schönen und ganz im M.schen Geist gehaltenen Literaturprodukt hat, muß weiteren Forschungen vorbehalten bleiben[1]).

Zu erwähnen sind nun noch die ungedruckten medizinischen Schriftchen M.s. Auch von diesen werden einige bei Guy de Chauliac[2]) genannt. Wegen ihrer Wichtigkeit mögen anmerkungsweise die betreffenden Zitate im Wortlaute zusammengestellt werden, woraus der Leser selbst ein ungefähres Bild gewinnen kann von einigen der Lehren und Anschauungen M.s, denen seitens der späteren Autoren maßgebende Bedeutung beigelegt worden ist[3]) (vgl. noch S. 240

---

1) Vgl. Peter Toeplitz, Das Gebet eines jüdischen Arztes, Israelit. Familienblatt, Hamburg, V Nr. 36 vom 4. Febr. 1902, wo die weiteren Quellen angegeben sind.

2) Vgl. S. 232 Anm. 4.

3) a) Tract. II Doctr. I cap. 1. De apostematibus, pustulis et exituris a notificatione incipiendo universaliter (Ausgabe 1519 fol. 11^A Sp. 1 Z. 11 v. u): „Massa autem Rabbi Moyse in 4^0 expositionis secundo epidimiarum allegatur".

b) vgl. S. 240 Anm. 1.

c) Tract. III Doctr. II cap. 2 de vulneribus oculorum (ibid. fol. 33^B Sp. 1 Z. 18 v. u.):

Anm. 1). Außer den bereits gewürdigten befindet sich darunter vor allem M.s Kommentar zu der Hippokratischen Schrift über die Aphorismen[1]), ferner eine Abhandlung über die Hämorrhoiden, eine solche über das Asthma und schließlich auch eine über den Koitus[2]). Alle anderen, unter M.s Namen gehenden Produkte sind unecht.

„Non obstante quod rabbi moyses quasi deridendo Galenum dicit quod fuit de mirabilibus ipsius: partes enim spermatice in pueris quotidie regenerantur ut videtis."

d) Tract. IV Doctr. II cap. 7 (fol. 40B Sp. 1 Z. 21 v. u.): de ulceribus et cancrositatibus, vesicis ruptis et elevatione uvee oculorum: „Post mundificetur ulcus cum hoc quod lavat quasi abstergit saniem, velut distillatio syrupi rose. summe enim laudatur a rabbi moyse 22. parte libri sui" (scil. aphorism).

e) Tract. IV Doctr. II cap. 5 (fol. 42B Sp. 2 Z. 13 v. u.): Signa et judicia ulcerum emorroydarum: „Et cum hoc magister arnoldus et rabbi moyses multa et diffusa dixerunt de ipsis: sufficit quantum est de praesenti scire quod secundum rabbi 14 sunt cibi a quibus debent caveri patientes emorrydes videlicet acetum fabe lentes grysse caules rubei dactyli pisces grossi etc."

f) ibid. fol. 43A Sp. 2 Z. 22 v. o.: „Rabbi Moyses dictat butyrum coctum et despumatum ductum ad solem in mortario de plumbo quousque nigrescat, et est valde mirabile ut dicit in sedatione doloris et vocat hoc succum plumbi".

g) Tract. VI Doctr. II cap. 2 de universali decoratione (fol. 57B Sp. 1 Z. 19 v. u.): „Rabbi Moyses nec in suis aphorismis acceptat" (nämlich eine von Galen u. Avenzoar herrührende Kur des Tränenträufelns).

h) Tract. VII Doctr. I cap. 1 de flebotomia etc. (fol. 69B Sp. 2 Z. 12 v. o.): „Et secundum ipsummet Galenum ut assumitur per Rabbi in principio ad Glauconem quod insueti flebotomari non sustinent flebotomiam neque etc."

i) Tract. VII Doctr. 1 cap. 3 de cauteriis et formis eorum (fol. 73A Sp. 2 Z. 22 v. u.): „Et cum hoc (cauterium) reliquias predictarum evacuationum corrigit et emendat maxime in egritudinibus fortibus et malignis in quibus solum fieri consuevit, ut Rabbi in sexto epydimiarum allegavit."

1) Die Vorrede des Maimonides zu seinem Kommentar über die Aphorismen des Hippokrates ist zum größten Teil im arabischen Original, vollständig in zwei hebräischen Übersetzungen nebst einer deutschen Übersetzung von M. Steinschneider in Z. d. D. M. G. Bd. 48, 1894, p. 218—234 veröffentlicht. Wie aus voriger Anmerkung (a, g und i) zu ersehen ist, wird von Guy de Chauliac neben dem Kommentar über die Aphorismen noch ein solcher zu der Hippokratischen Schrift über die Volkskrankheiten erwähnt. Vielleicht liegt hier ein Irrtum vor. Er wird sonst nirgends zitirt.

2) Für die Bibliographie der ungedruckten Schriften M.s muß auf Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden p. 213 verwiesen werden.

Nachtrag.

Im Selbstverlage des Autors, Herrn Rabbiners Dr. H. Kroner, Oberdorf, Bopfingen, erschien Anfang 1907 ein kostbarer literarischer Beitrag zur Maimonides-Literatur u. d. T.:

שני מאמרי המשגל אחד על עניני המשגל ואחד על רבוי המשגל מאת הרב רבינו משה בן ר' מימון ז"צ"ל יוצאים ראשונה לאור אחד בלשון ערבי ע"פ כ"י מינכֿען ואחד בלשון עברי ע"פ חמשה כ"י, כ"י מינכֿען וכ"י פאַרמאַ ושני כ"י פאַריס וכ"י ווין (בלשון רומי)

Hebr. bezw. hebr. transkribirter Text 28 Seiten; deutscher Text 116 Seiten.

Es handelt sich also, wie dieser Titel lehrt, um die erstmalige Druckausgabe der beiden handschriftlichen Traktate von Maimonides über den Koitus. Zugleich mit deutscher Einleitung, Übersetzung und erklärenden Zusätzen. Abhandlung 1 erörtert in 19 Kapiteln Wesen und Natur (Physiologie) des Beischlafes, seinen Nutzen und Schaden, die Notwendigkeit für einzelne Individuen, sich seiner zu enthalten, die stimulirenden Mittel (Aphrodisiaca), die Mittel zur Parfümirung des Mundgeruchs, zur Vergrößerung des membrum virile, der Brüste, zur Kräftigung der Erektion, zum Wachstum der Schamhaare, zur Verdeckung der Defloration usw. Die zweite kürzere Abhandlung ist ähnlichen Inhalts. Nach Steinschneider („Jeschurun" hrsg. v. J. Kobak, V, Fürth 1864/66 S. 185) ist eine Abhandlung dem Sultan-Herrscher von Hamat, Neffen Saladins, gewidmet, der seit November 1186 regierte und 1191 verstarb. Näheres muß in der Originalausgabe gelesen werden, die vom literarischen Standpunkte aus eine überaus wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse über die medizinische Schriftstellertätigkeit von Maimonides bildet.

Im allgemeinen wird durch das Studium von M.s medizinischen Werken, soweit sie zugänglich sind, das Urteil bestätigt, zu welchem seine rabbinischen und philosophischen Arbeiten berechtigen. M. war auch in der Medizin ein fleißiger, fruchtbarer Schriftsteller, ein gründlicher Kenner der Literatur und besonders des mittelalterlichen

Abgotts Galen, aus dem er unter Umgehung seiner Landsleute als aus der Quelle par excellence unmittelbar zu schöpfen suchte, dabei ein originaler, selbständiger Denker, der zwar im ganzen auf dem Boden der Überlieferung fußt, ihr aber nicht sklavisch sich unterwirft, sondern beflissen ist, sie mit verständiger Kritik zu prüfen, mit den Ergebnissen eigenen Denkens und eigener Erfahrung zu versöhnen, Widersprüche und Zweifelhaftes schonungslos, aber nicht ohne Pietät aufzudecken und soweit als möglich zu erklären oder zu bekämpfen. M. ist Galenist — hierin ganz ein Kind seiner Zeit; von irgendwelcher grundsätzlichen Verleugnung Galenischer Autorität ist auch bei M. nicht die Rede; aber im einzelnen macht er ihr wesentliche und, wie wir gesehen haben, nicht unberechtigte Opposition; besonders erkennt er sie nur für die Medizin im engeren Sinne d. h. für den größeren Teil des Tatsachenmaterials an, während er die philosophischen Deduktionen Galens als unhaltbar, wertlos, keinesfalls als maßgebend ansieht.

Diese Kleinarbeit der Kritik gegen den mittelalterlichen Heros ist es vor allem, die M.s schriftstellerischen Leistungen unter denjenigen der arabischen Medizin eine mehr als gewöhnliche Stellung für alle Zeiten sichert.

Plan und Anlage des Mischne Thora.

Von

Dr. **Bernhard Ziemlich s. A.,**

weiland Rabbiner in Nürnberg.

I. Tendenz des Mischne Thora.

Wie Moses Mendelssohn seine epochenmachende Übersetzung des Pentateuch zunächst für sich und seine Kinder, gewissermaßen zu seinem Hausgebrauche, unternahm, so verdankt auch der M. T. seine erste Entstehung einem persönlich empfundenen Bedürfnisse seines Autors. Maimonides wollte sich eine Erleichterung verschaffen, um sich nicht bei jeder halachischen Frage in die weitverzweigten talmudischen Diskussionen versenken zu müssen[1]). Daher legte er sich zu seinem Privatgebrauche eine Sammlung der von ihm gewonnenen halachischen Resultate an. Bald aber erkannte er, daß das, was ihm selber von großem Nutzen war, es noch mehr für Andere, insbesondere für jüngere Talmudbeflissene sein müsse, denen die umfassende tiefe Kenntnis des Talmud abgeht, während sie doch nach seinen Vorschriften rituelle oder richterliche Entscheidungen zu treffen haben. Sollen sie hierbei nicht auf Schritt und Tritt in Irrtümer verfallen, so bedürfen sie eines sicheren Führers, der ihnen die fertigen Resultate an die Hand gibt. Aus diesem Grunde haben die Vorgänger M.s ihre Kompendien verfaßt[2]). So sagt R'Hai am

1) Brief an Ibn Aknin, Peër ha-Dor, N. 142.
2) Frankel, Der gerichtliche Beweis, S. 98.

Ende des 1. Teiles seines משפטי שבועות: „Gott weiß es, daß ich meine Schrift nur verfaßt habe, um die Unwissenden zu unterweisen und die Unkundigen zu belehren, da ich wahrgenommen habe, daß in unserer Zeit den Meisten, die sich mit dem Talmud beschäftigen, das höhere Verständnis desselben abgeht." Diesem Streben zollt M. in seiner Einleitung zum M. T. die vollste Anerkennung mit den Worten: „Ferner sammelten sie (die Geonim) feste Normen hinsichtlich dessen, was verboten werden soll oder erlaubt, wozu jemand verpflichtet, oder wovon er befreit werden soll bei Dingen, deren man stündlich bedarf, damit sie demjenigen zur Erkenntnis gebracht werden, der in die Tiefe des Talmud nicht hinabsteigen kann. Es ist ein Werk Gottes, das die Geonim Israels seit der Redaktion des Talmud bis auf diese Zeit vollbracht haben."

Den gleichen Zweck hatte auch M. bei seiner kodifikatorischen Arbeit im Auge, wie er ausdrücklich hervorhebt: „Ich habe mit diesem Kodex den Jüngern die Wege zu ebnen und die Hindernisse hinwegzuschaffen beabsichtigt, damit ihre Erkenntnis vor dem Übermaße der Diskussion nicht ermatte und kein Irrtum bei der halachischen Entscheidung sich einschleiche."[1]) In der Tat räumt M. in seinem M. T. der praktischen Halacha den ersten Platz ein und sondert sie — so weit es nur angeht — von dem übrigen Werke scharf ab.

Neben den praktischen Gesetzesnormen hat aber M. auch den praktisch nicht mehr anwendbaren Teil der Halacha, wie Opfergesetze, lev. Reinheitsgesetze u. dergl., die nur theoretisches Interesse bieten können, sorgfältig bearbeitet und kodifiziert. Hierdurch aber hat er dem Talmudstudium neue Bahnen geschaffen oder vielmehr die alten verlassenen Pfade wieder aufgesucht und wegsam gemacht. Denn schon zur amoräischen Zeit wurde der theoretische Teil der Traditionslehre mehr oder weniger vernachlässigt. Man beschäftigte sich mit dem praktisch anwendbaren Teile der Halacha, also mit den Mischnaordnungen נזיקין, נשים, מועד, welche die Festgesetze, das Ehe- und das Zivilrecht behandeln, während man die drei anderen Mischnaordnungen טהרות, קדשים, זרעים, welche Saaten-, Opfer- und

1) P. H. N. 41.

Reinheitsgesetze besprechen, unberücksichtigt ließ, weil diese bis auf einzelnes, wie ברכות, חולין und נדה, keinen praktischen Wert haben. Zwar hatte man zur Zeit der Amoraim Abaji und Raba auch dem bloß theoretischen Teile, namentlich der Mischnaordnung Kodaschim mehr Aufmerksamkeit geschenkt, allein die letzten Amoraim lenkten wieder in die praktische Bahn der ersten Amoraim ein [1]) und diese Richtung wurde auch in der Geonimperiode festgehalten. Die bedeutendsten Autoritäten der letzteren Zeit, ein R'Achai und Simon aus Kahira, ein R'Hai und Samuel ben Chofni behandelten ausschließlich praktische Materien des Talmud [2]). Dasselbe taten auch in der nachgeonischen Zeit Isaak ben Ruben aus Barzelona, Chananel und Alfaßi. Diese auf dem Gebiete der Halachaforschung gewissermaßen realistische Richtung, die nur nach Erkenntnis dessen strebt, was zu den Vorkommnissen des täglichen Lebens unbedingt notwendig ist, beklagt M. bitter in seiner Einleitung zum Kommentar von Kodaschim mit folgenden Worten: „Die Theorie der Opfer ist uns leider abhanden gekommen, indem nur wenige sie beachten, niemand sie geläufig weiß, weil sie keinen praktischen Nutzen gewährt. Niemand frägt, niemand forscht, niemand sucht hier etwas, so daß auf diesem Gebiete der große Gelehrte dem Dummen aus dem Volke gleichgestellt werden kann. Ein großer Teil der Jünger kennt nicht einmal die vielen Verse des Pentateuch, die sich auf die Opfer beziehen" [3]). Dem wissenschaftlichen Zuge seines Geistes folgend, hat M. hingegen auch den auf die Praxis nicht mehr anwendbaren Teil der Halacha zum Gegenstande eines mühevollen Studiums gemacht, und wenn er ihn in seinen Kodex mit aufgenommen, so wollte er damit das Studium der bloß theoretischen Halacha wieder zu Ehren bringen.

Indem aber M. beide halachische Gebiete, das praktische wie das theoretische, auf Grund der ganzen talmudischen und nachtalmudischen Halachaliteratur kodifizierte, hat er seinen höheren Plan verwirklicht, den er in der Einleitung zum ספר המצות folgendermaßen auseinandersetzt: „Meine Absicht ist: daß in ihm (M. T.) in

1) Vgl. Rapoport, Bikkure ha-Ittim XII, Biographie Chananels, Note 30.
2) R'Hai's Kommentar zu סדר טהרות verfolgt bloß lexikalische Zwecke.
3) M.s Einleitung zu סדר קדשים.

kurzer Zusammenfassung Alles dargestellt werde, was in der Mischna, dem Talmud, Sifra, Sifri, Tosifta sich findet, sowie Alles, was die späteren Geonim kommentiert und erklärt haben in betreff dessen, was verboten ist oder erlaubt, unrein oder rein, usw." Die Notwendigkeit, in das unübersehbare halach. Material, das in den beiden Talmuden, sowie in anderen halach. Werken hoch aufgeschichtet lag, Ordnung und Klarheit zu bringen, hat sich dem Geiste M.s dargestellt in ihrer ganzen überwältigenden Kraft und trieb ihn zu der ungeheuren Arbeit. M. hat Ähnliches wie die Redaktoren der Mischna — nur in ungleich größerem Maßstabe — geleistet; wie sie die Summe der bis dahin bloß mündlich überlieferten Tradition gezogen, so hat M. die ganzen Resultate der ganzen schriftlich niedergelegten halach. Literatur, einschließlich der Mischna, zusammengefaßt und zu einem in sich gegliederten Ganzen vereinigt [1]).

Allein auch damit ist der Plan M.s noch keineswegs erschöpft; noch fehlt der höchste Gesichtspunkt desselben. M., großgezogen in der peripatetischen Schule, gewöhnt an eine strenge Deduktion, welche zu dem Resultate ohne Umschweife, auf dem kürzesten Wege zu gelangen sucht, konnte die weitläufige talmudische Diskussionsweise, wie er es unverhohlen ausspricht [2]), nicht gefallen. Und doch waren alle Lehren und Gesetze des Judentums im talmud. Schrifttum nach dieser ihm mißliebigen Methode behandelt worden. Dies empfand M. als einen bedenklichen nationalen Mangel, es schien ihm, daß dem Judentum ein sicherer Halt, eine feste Stütze fehle, so lange jede Satzung angefochten, jede Lehrmeinung bestritten werden könne und somit das Positive des Judentums gewissermaßen in der Schwebe sich befinde. Diesem Mangel abzuhelfen, dem Judentum statt der flüssigen Diskussionen ein unabänderliches Lehrsystem, statt der zweifelhaften Meinungen fertige Ansichten zur Grundlage zu geben, das war das höchste Ziel, das M. mit seinem M. T. angestrebt. In einem Sendschreiben an seinen Schüler Joseph

1) Selbst sein rücksichtsloser Kritiker Abraham ben David aus Posquières kann nicht umhin, die Großartigkeit der Leistung M.s anzuerkennen: Hassagoth zu ח' כלאים VI, 2: מלאכת גדולה עשה באסיפתו דברי חגמרא והירושלמי והתוספתא.

2) Vgl. Sendschreiben an Joseph Ibn Aknin P. H. N. 142. M.s halach. Responsen sind meist kurz gehalten und vermeiden jede Diskussion.

Ibn Aknin gibt er dieser Tendenz folgenden kurzen prägnanten Ausdruck: „In meinen reiferen Jahren ereiferte ich mich für den Ewigen Zebaot, da ich sah, daß es dieser Nation an einem Gesetzbuche fehle, das nur wahre Theorie, frei von Widerstreit und Meinungsverschiedenheit enthielte, und was ich geleistet habe, das leistete ich zur Ehre des Allerhöchsten [1])." In diesem Satze gipfelt der Plan und die Tendenz des M. T.

Und dieses Werk, das M. der ganzen Nation gewidmet, es sollte sich nicht auf den Talmud allein beschränken [2]). Über alles Wichtige und Bedeutsame, über die schwierigsten und verwickeltesten Fragen sollte es dem wißbegierigen Israeliten Belehrung verschaffen. In diesem Sinne spricht sich M. in dem Kapitel über die Neumondsweihe (ה' קדוש החדש) aus, wo er zum Zwecke der Kalenderordnung astronomische Berechnungen aufstellt, die weit über das vom Talmud auf diesem Gebiete gebotene hinausgehen. Am Schlusse dieses Kapitels heißt es: „Wir haben diese Berechnungen, deren man zur Beobachtung des Mondes und der Vernehmung der Zeugen bedarf, gegeben, damit Alles verständlich sei dem Verständigen, kein Weg von den Wegen der Lehre fehle, und man deren Erforschung nicht in fremden Büchern zu suchen brauche; forschet in dem Buche des Ewigen und leset darin, keines davon wird fehlen." Wenn wir von dem in diesem Satze eröffneten Gesichtspunkte aus im M. T. Umschau halten, so werden wir es erklärlich finden, daß sich M. hier auf manche Gebiete einläßt, die im Talmud entweder gar nicht oder nur in flüchtiger Weise behandelt sind. Wir werden begreifen, daß M. im M. T. die Physik, Metaphysik, Ethik und die Diätetik — und zwar nach der von ihm adoptierten aristotelischen Anschauung — behandelt, „damit man ihre Erforschung nicht in fremden Büchern

---

1) P. H. a. a. O. ולעת חזקנה ח"ל יתברך שאני חי קנא קנאתי לה' צבאות ובראיתי חאומה בלא ספר מחוקק שלא יהיה בו לבד עיון אמתי בלי מחלוקת ולא שבושים ועשיתי מה שעשיתי לכבוד חשם יתברך לבד. M. war, als er den Kodex begonnen, erst 37 Jahre alt, daher das ולעת חזקנה nicht wörtlich genommen werden kann. Eine Variante dieser Stelle nach der Übersetzung von Goldberg s. ברכת אברהם S. 4.

2) Mit Unrecht nennt מגדל עוז den M. T. einen abgekürzten Talmud; so zu ח' מאכלות אסורות III, 18: ור"מ ז"ל לא כיון בחבורו זה אלא לעשות תלמוד ארוך קצר. Falsch ist ferner sein Ausspruch zu ח' גירושין V, 14: לכך קראו ר"מ ז"ל משנה תורה לפי שחיבר בקצרה אורך התלמוד.

zu suchen brauche," sondern Alles in dem Buche der Bücher gefunden werde, nichts fehle. Allerdings mußten manche dieser Materien, die, an sich betrachtet, keine direkte Beziehung zu religiösen Vorschriften haben, erst künstlich mit solchen in Zusammenhang gebracht werden, damit dem Werke der religiöse Charakter gewahrt bleibe und es als Religionskodex gelten könne.

So knüpft M. die Physik an das Gebot an: Gott zu lieben und ihn zu ehrfürchten. Wie gelangen wir — fragt er — zur Gottesfurcht und Liebe? Wenn wir die Wunder des Weltalls betrachten, so wird die in ihnen sich offenbarende göttliche Weisheit Liebe zu Gott in uns erwecken, und wenn wir unser kleines Ich dem großen All gegenüberstellen, dann muß Ehrfurcht vor dem Schöpfer einziehen in unser Herz. „Daher — so leitet M. seine Auseinandersetzungen über Physik ein — will ich die Prinzipien der Weltschöpfung erklären, damit sie den Verständigen zur Gottesliebe veranlassen[1]." Etwas künstlich erscheint die Anknüpfung der Diätetik an ein religiöses Moment. M. schickt derselben folgende Betrachtung voraus: „Es gehört mit zu einem gottgefälligen Leben den Leib gesund und kräftig zu erhalten, da es im kranken Zustande unmöglich ist, etwas von der Erkenntnis Gottes klar zu erfassen. Es ist daher nötig, sich von allen Dingen, die zerstörend auf den Körper wirken können, fern zu halten und sich nur an das zu gewöhnen, was gesund und heiter erhält[2]" usw. Demnach wollte M. alles, was im Judentum gelehrt und gewußt werden soll, in seinen Endresultaten als feste, abgeschlossene Normen darstellen — ein Werk, das bis dahin dem Judentum gefehlt hat.

Dem M. T. wird aber noch eine besondere Tendenz zugeschrieben, die — falls sie ihm innewohnen sollte — dieses Werk nicht bloß zu einem reformatorischen, was es tatsächlich sein will, sondern zu einem wahrhaft revolutionären stempeln würde. M. soll nämlich mit seinem M. T. nichts geringeres geplant haben als den Talmud vom Throne zu stürzen und die ganze vorangegangene talmudische Literatur, etwa mit Ausnahme der Halachot des Alfaßi, überflüssig zu machen. Unter seinen Zeitgenossen machte sich

1) יסודי התורה ה' II, 1—2.
2) דעות ה' VI, 1.

Pinchas b. Meschullam aus Alexandrien zum Wortführer dieses Vorwurfes [1]), in der neueren Zeit führt Samuel David Luzzatto [2]) den Reigen der Ankläger. Die Anlage und der Inhalt des M. T. — das muß von vornherein festgestellt werden — bietet keinerlei Anlaß, M. eine derartige Absicht zuzuschreiben. Zwar hat M. die Quellenangabe und Motivierung der Halachot unterlassen, aber er machte mit Recht geltend, daß beides nicht in einen Kodex gehöre [3]). Schon die große Ehrfurcht, von der M. gegen die Autoren des Talmud sich erfüllt zeigt, hätte ihn gegen den Verdacht schützen sollen, als wolle er die Namen der Tannaim und Amoraim, der Träger der Tradition — welche letzteren er der Thora gleichstellt — verdunkeln und ihren persönlichen Anteil an derselben der Vergessenheit preisgeben.

Was M. diesen Vorwurf zugezogen, das war vor allem eine allerdings zweideutige Stelle in der Einleitung zu M. T., wo es heißt: כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה . . . . . לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם. Ohne allen Zwang ist diese Stelle wohl dahin aufzufassen, daß M. hier den universellen Charakter seines Werkes darlegen wollte: in dem M. T. allein ist das ganze jüdische Religionsgesetz enthalten. Wer über einen Gegenstand aus der Thora gelesen, kann unmittelbar, ohne dazwischen ein anderes Buch zu benützen, sich aus diesem Kodex von der einschlägigen mündlichen Tradition Kenntnis verschaffen [4]). Kann man das Gleiche nicht von jedem guten enzyklopädischen Werke sagen, daß man sich aus ihm über jeden Gegenstand des betreffenden Faches sofort orientieren könne, ohne die Quellen studiert zu haben, und wird damit etwa die Überflüssigkeit oder Entbehrlichkeit dieser Quelle behauptet? Aber M. wurde hier beim

1) קובץ תשובות הרמב"ם (Leipzig) I, N. 140.

2) Kerem Chemed III, 66 ff.

3) s. weiter S. 259 ff.

4) In dem gleichen Sinne ist die Parallelstelle in der Einleitung zum S. H. zu verstehen: ובכלל שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר שיצטרך בכל התורה בין מדאורייתא בין מדרבנן.

Worte oder vielmehr beim buchstäblichen Sinne des Wortes genommen und der Satz ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם dahin aufgefaßt: man braucht für religionsgesetzliche Entscheidungen überhaupt kein anderes Buch als den M. T.; alles andere, insbesondere der Talmud ist überflüssig und kann ruhig in das Meer der Vergessenheit versenkt werden. Diesen Vorwurf, den ihm Pinchas b. Meschullam, wenn auch nur andeutungsweise, zu machen wagt, weist M. mit Entrüstung zurück. „Wisse vor allem — so erwidert er ihm — wisse, daß ich, Gott behüte! niemals gesagt habe: Beschäftigt Euch nicht mit dem Talmud oder mit den Halachot des R. Isaak (Alfaßi) oder mit ähnlichen Büchern. Gott ist mein Zeuge, daß ich seit ein und einem halben Jahre meinen Schülern nicht meinen Kodex, sondern ihrem Wunsche entsprechend, Alfaßis Halachot und einige Traktate des Talmud vorgetragen. Habe ich etwa befohlen, oder ist es mir je in den Sinn gekommen, alle Bücher, die vor mir verfaßt wurden, um meines Kodex willen zu verbrennen? Habe ich nicht vielmehr in der Einleitung zu demselben ausdrücklich hervorgehoben, daß ich ihn nur angelegt wegen der herrschenden Geistesenge, für denjenigen, der in die Tiefe des Talmud nicht einzudringen und den Weg des Verbotenen und Erlaubten nicht zu erkennen vermag, wie ich dies ausführlich dargelegt?[1])" Luzzatto beschuldigt M., er hätte hier um des Friedens willen seine Worte in der Einleitung des M. T. verändert[2]), daß dort nichts davon stehe, er habe seinen Kodex nur geschrieben für „denjenigen, der in die Tiefe des Talmud nicht einzudringen vermag." Allein eine Gegenüberstellung der beiden Äußerungen M.s zeigt uns, daß Luzzatto dem M. Unrecht getan.

M. an Pinch. b. Mesch.:	M. in der Einleitung zum M. T.:
והלא בפירוש אמרתי	ובזמן הזה תכפר הצרות יתירות ודחקה השעה
בתחלת חבורי שלא	את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוניו נסתרה
חברתי אותו אלא מפני	לפיכך אותן הפירושין ... נתקשו בימינו ואין
קוצר הרוח למי שאינו	מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר ואין צ"ל

1) קובץ תשובות הרמב"ם a a. O.

2) Kerem Chemed IV, 290: ואולם במחילה מכבוד הרמב"ם ז"ל לא הרי דבריו כאן כהרי דבריו בחקדמתו ... וחנה מפני השלום שנה הרב ז"ל באגרתו סגנון דבריו אשר כתב בהקדמתו.

הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית וספרא וספרי והתוספתא שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואח"כ יודע מהם הדרך הנכוחה בדברים האסורים והמותרים.

יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר והארכתי בדבר הזה הרבה.

Ist zwischen diesen beiden Äußerungen ein Widerspruch? Sagt M. in seinem Briefe nicht mit kurzen Worten dasselbe, was er in längerer Ausführung in der Einleitung zum M. T. auseinandersetzt? nämlich: daß er seinen Kodex nur geschrieben „wegen der Enge des Geistes" oder „weil die Weisheit der Weisen verloren gegangen" und es daher schwer wird, aus den nur wenigen zugänglichen und verständlichen Quellen herauszufinden, was verboten oder erlaubt ist? Indessen hat Luzzatto auf Vorstellungen eines Freundes[1]) seine Anklage gegen M. einzuschränken gesucht, aber aufrecht erhält er den Vorwurf, daß, wenn nicht Abraham ben David sich gegen M. erhoben hätte[2]), der Talmud von selbst durch seinen Kodex allmählich hätte in Vergessenheit geraten müssen[3]). Diese Behauptung läßt sich jedoch nicht aufrecht erhalten, weil sie der Erfahrung widerspricht. Der M. T. setzt mindestens eine gewisse Vertrautheit mit dem Talmud voraus; ohne dieselbe bleibt er ein Buch mit sieben Siegeln. Aus diesem Grunde hätte der M. T. auch ohne die Kritik des RAbD nie zur Alleinherrschaft gelangen, nie die Existenz des Talmud gefährden können. In diesem Sinne äußert sich auch Ascheri, dem jeder Kundige zustimmen muß: „Man meint den M. T. zu verstehen, versteht ihn aber nicht, wenn man nicht mit seinen Quellen in der Mischna und im Talmud vertraut ist." So sagt auch ein Mann aus Barzelona, dem drei Mischnaordnungen geläufig waren: „Ich wundere mich über die Leute, die den Talmud nicht studiert haben und

1) Wohl Hirsch Chajes, der in seinem תפארת למשה warm für Maimonides eintritt.

2) Es ist beachtenswert, daß RAbD in seiner Hassaga zu וידע ממנו in der Einleitung zum M. T. in scharfen Worten lediglich den Mangel der Motivierung und Quellenangabe tadelt, aber nicht die angebliche Absicht des M., den Talmud zu verdrängen. Hätte RAbD eine solche Absicht aus dieser Stelle herausgelesen, dann hätte er noch ganz andere Worte der Entrüstung gegen M. gefunden. Es ist nicht richtig, wenn L. schreibt: ועל זה כתב הר"אבד: אין זה אלא כל קבל די רוח יתירה ביה K. Ch. IV, 289.

3) Vgl. auch Graetz, Geschichte VI², 319; Groß in Graetz Mtschr. XXIII, 24.

dennoch in den Büchern M.s lesen und danach entscheiden, in der Meinung, sie zu verstehen. Ich aber erkannte bei mir, daß ich jene Bücher nur verstehe, soweit sie die mir bekannten Mischnaordnungen behandeln, bei den Ordnungen Kodaschim und Seraim verstehe ich ihn jedoch ganz und gar nicht.[1])"

M. hat sich nach dieser Richtung hin einer merkwürdigen Selbsttäuschung hingegeben. Ein Mann aus Bagdad, namens Joseph b. Dschabir, bekannte sich in einem Schreiben an ihn als עם הארץ, der den M. T. nicht verstehen könne, weil er des Hebräischen nicht mächtig sei, und bat ihn daher, den Kodex ins Arabische zu übertragen. Darauf antwortet M., er vermöge seinem Wunsche nicht zu entsprechen, weil sonst die Schönheiten seines Werkes verloren gingen. Gehe er doch mit der Absicht um, seinen Mischnakommentar und das ספר המצות ins Hebräische zu übertragen, wie sollte er sich entschließen, den hebr. Kodex ins Arabische zu übersetzen! Er rate ihm aber, getrost aus dem M. T. in der Ursprache zu lernen „denn er sei leicht zu verstehen und sehr leicht faßlich" (כי הוא קל להבין וקרוב להתלמד מאוד) und wenn er sich in ein Buch hineingelesen, werde er den ganzen Kodex verstehen[2]). Aber wenn M. in dem Irrtum befangen war, daß man sich auch ohne Talmudkenntnis durch seinen Kodex in den Besitz der „mündlichen Lehre" setzen könne (מקבץ לתורה שבע"פ כולה) so hat es ihm doch gleichwohl fern gelegen, den Talmud zu verdrängen, vielmehr hat er dessen Studium als religiöse Pflicht betrachtet[3]).

Hingegen hatte M. eine entschiedene Abneigung gegen die Kommentare des Talmud, die ihn in dialektischer Weise zu erklären suchen. Die dialektische Methode widerstrebte seinem systematisierenden Geiste. Sie störte ihn schon im Talmud, und er hatte deshalb eine große Vorliebe für die Halachot des Alfaßi, welche die Diskussionen vermeiden. Aber aus Pietät sowohl wie als Quelle der

---

1) S. Joseph Karo's Einleitung zu seinem Kommentar zum M. T. Vgl. auch Chajes in תפארת למשה 5a, wo er in gleicher Weise auf die haggadischen Andeutungen im M. T. exemplifiziert, die ohne talmudische Quelle völlig unverstanden bleiben müßten.

2) Edelmanns Chemda Genusa S. 4. Kobez II, 15b.

3) S. תלמוד תורה ה' I, 11—12. Luzzattos Auslegung dieser Halachot ist sehr anfechtbar; darüber an anderer Stelle.

Tradition war ihm der Talmud unantastbar. Die dialektischen Kommentare des Talmud jedoch hielt er für völlig überflüssig und höchstens zum Zeitvertreibe gut, und diese allerdings hoffte er durch seinen M. T. zu verdrängen. In diesem Sinne äußert er in seinem Sendschreiben an Joseph Ibn Aknin: אבל אני יודע בודאי כי בזמנים הבאים כשתפול הקנאה ובקשת השררה יתאוו כל בני ישראל לו לבדו ויונח זולתו בלא ספק חוץ ממי שיבקש דבר שיעבור בו זמנו ואף על פי שלא ישיג האיש ההוא תכלית ענין המבוקש [1]). In diesem Sinne erteilte er auch in demselben Schreiben seinem Schüler den Rat: ותעסוק בתלמוד תורה על דרך האמת ולא תלמוד אלא הלכות הרב ז"ל (אלפס) בהעריכו אל החבור (יד החזקה) וכאשר תמצא חלוק ביניהם תדע כי העיון בתלמוד יורך הדבר ויתגלו לכם המהומות הסתומים אך לא תאבד הזמן בפירושי ובמפרשי מקומות הסתומים בתלמוד כי אלו הדברים אשר נרויח מהם יהיה אבוד הזמן ומעט התועלת [2]). Aus der letzteren Stelle ergibt sich, daß M. eine Unterscheidung macht zwischen dem Talmud und den Erklärern des Talmud. Der Talmud selbst soll beim Studium der Alfaßischen Halachot und des M. T. zu Rate gezogen werden, um das Richtige zu finden und dunkle Stellen aufzuhellen, aber mit den Kommentaren des Talmud soll man die Zeit nicht vergeuden. Die Frage nach der Tendenz des M. T. können wir nunmehr zusammenfassend dahin beantworten, daß M. die geschichtliche Notwendigkeit erkannte, die halachischen Arbeiten von anderthalb Jahrtausenden endlich zum Abschlusse zu bringen und auf dem unermeßlichen Gebiete des Talmud, auf dem Alles durch die fortlaufenden Diskussionen wankte und schwankte und in Frage gestellt wurde, ein festes, kunstvolles Lehrgebäude des Judentums, ein wissenschaftliches Nationalwerk, zu errichten, in welchem sich jeder Jude ohne Schwierigkeit zurechtfinden und behaglich einrichten könne. Es sollte ein enzyklopädisches Werk sein, in welchem man über alle Fragen, die den Juden und Menschen interessieren, über das Praktische wie über das Theoretische, über Ritualien, wie über Metaphysik, über Astronomie wie über Ethik, auf dem kürzesten und bequemsten Wege in Form von Gesetzesparagraphen klaren und bündigen Aufschluß zu erhalten vermöchte.

1) קובץ תשובות הרמב"ם, ed. Leipzig, II, Bl. 30b; P. H. Nr. 142.

2) Dasselbe Sendschreiben nach der Übersetzung von Goldberg in ברכת אברהם, Einleitung, Lyck 1859.

Das Talmudstudium wollte er nicht, wie die Biographen behaupten, aufheben, sondern vereinfachen und wissenschaftlich gestalten. Er ist mit diesem Plane seiner Zeit um viele Jahrhunderte vorausgeeilt. Denn noch war die Zeit zu einer rein wissenschaftlichen Behandlung des Talmud nicht gekommen. Vielmehr hat der M. T. die ins Unendliche sich fortspinnende Kasuistik, die er verhindern wollte, nur noch gefördert. Die Lösung angeblicher Widersprüche und Schwierigkeiten im „Rambam" ist eine beliebte und vielgepflegte Spezialität auf dem nach M.s Ansicht unfruchtbaren und zeittötenden Gebiete des Pilpul geworden. Erst der neueren Zeit ist es vorbehalten geblieben, den Intentionen M.s gerecht zu werden und das Studium der „mündlichen Lehre" in wissenschaftliche Bahnen zu leiten.

II. Anlage des Mischne Thora[1]).

a) Allgemeine Charakteristik des Mischne Thora.

Der M. T. gibt sich als Gesetzeskodex, indem er nur Resultate feststellt ohne Beweisführung, ohne Diskussion, ohne Quellenangabe. Man meint die Paragraphen der römischen leges oder eines modernen Gesetzbuches zu lesen, so knapp und geschlossen sind die nackten Normen hingestellt. M. hatte die Form, in welcher ein Kodex zu gestalten sei, wohl erwogen. Er macht eine strenge Unterscheidung zwischen Kommentar und Kodex. Seine Ansicht hierüber setzte er in einer Polemik gegen Pinchas ben Meschullam auseinander[2]), der durch seinen Vorwurf M. zu der Verwahrung veranlaßte, als wolle er das Studium des Talmud aufheben. Pinchas hatte zugleich die Anlage des M. T. getadelt. Er rügt an dem Kodex, daß die darin aufgestellten Halachoth nicht motiviert, die Quellen nicht angegeben, die Autoren nicht namhaft gemacht werden, Vorwürfe, die gleichzeitig von Abraham ben David in einer geharnischten Hassagah[3]), später von R. Mose aus Coucy[4]), Ascheri[5]), Salomo

1) Dieses Kapitel ist in Branns Monatsschr., Jahrg. 45, S. 323—336 bereits abgedruckt. 2) Vgl. oben S. 254 ff.

3) Hassagot zu Maimunis Einleitung zum M. T.

4) Einleitung zum סמ"ג.

5) Responsen XXXI, 68.

Lurja [1]) bis auf unsere Zeit herab [2]) erhoben wurden. M. rechtfertigte dem Pinchas gegenüber sein Verfahren in folgender Weise:

„Wisse," schreibt M. an Pinchas, „wisse, mein Herr und Freund, wer ein Werk verfaßt, sei es in Betreff der Thora oder der anderen Wissenschaften, möge der Verfasser den alten Heiden, den Männern irgend eines allgemeinen Wissens oder der Medizin angehören, schlägt eine von beiden Methoden ein: die Methode der Kodifizierung oder die der Kommentierung. Erstere besteht darin, die festen Normen allein hinzustellen, ohne Einwurf und Rechtfertigung, ohne irgend welchen Beweis, so wie es R. Jehuda der Heilige in dem Kodex der Mischna getan; der letzteren liegt es ob, die richtigen Normen anzuführen: die abweichenden Meinungen, die Einwendungen gegen alle Punkte, ihre Rechtfertigung, den Beweis, daß dies wahr, jenes falsch, dies einleuchtend, jenes dunkel sei. In dieser Weise verfährt der Talmud, denn er ist ein Kommentar zur Mischna. Ich aber habe keinen Kommentar, sondern einen Kodex nach Art der Mischna geschrieben [3])." M. sucht hierauf die Ausstellungen des Pinchas im einzelnen zu widerlegen. Wenn er keinen Autor anführe, so sei er nur dem Beispiele R. Jehuda des Heiligen gefolgt, der die von ihm als endgültige Norm anerkannte Halacha anonym (als סתם משנה) hingestellt habe. Nur wenn er über eine Meinungsverschiedenheit zu keiner festen Entscheidung gelangen konnte, und Manche der einen Ansicht, Andere der entgegengesetzten folgten, führt R. Jehuda beide Meinungen mit Namhaftmachung ihrer Autoren an, es den Späteren überlassend, die endgültige Norm festzustellen. Für ihn (Maimuni) jedoch sei dieser Fall gar nicht eingetreten, denn der Talmud setze die endgültigen Normen entweder ausdrücklich fest oder gebe allgemeine Regeln an, nach welchen diese zu ermitteln seien. — Daß der Mangel der Quellenangabe im M. T. für dessen Studium sehr nachteilig sei, gibt M. zu und gesteht offen ein, daß er zuweilen selber die Quellen nicht anzugeben wisse, aus denen er die Normen geschöpft habe.

1) Einleitung zum ים של שלמה.

2) Luzzatto im כרם חמד Jg. III, IV. H. Groß, R. Abraham b. David aus Posquières in der Monatsschrift Jg. XXIII u. A. m.

3) קובץ תשובות הרמב"ם (Leipzig) I, 25b.

Daher nahm er sich auch vor, eine Quellenangabe als besonderes Buch erscheinen zu lassen, sie aber nicht seinem M. T. einzufügen, weil eben die Quellenangabe in einen Kodex nicht hineingehöre [1]).

Hätte M. bereits feststehende und allgemein anerkannte Resultate zusammengestellt, so wäre gegen sein Verfahren nichts einzuwenden gewesen. Allein M. hatte nicht fertige Normen vor sich, sondern er selbst mußte erst über widerstreitende Meinungen die Entscheidung treffen, und hierbei konnte man mit Recht eine ausreichende Motivierung von ihm verlangen. Die Vergleichung seines Verfahrens mit dem R. Jehudas ist nicht ganz zutreffend. Dieser hatte seine Entscheidungen nach M.s eigenen Ausführungen [2]) mit einem Kongresse gelehrter Männer, (רבי ובית דינו) — so zu sagen — auf parlamentarischem Wege, vereinbart, darum fanden seine Sätze — auch unmotiviert — unbedingte Anerkennung. M. hingegen traf seine gesetzgebenden Entscheidungen selbständig, gewissermaßen aus eigener Machtvollkommenheit. Zwar gibt der Talmud — wie M. sich zu rechtfertigen sucht — für die Fixierung der Halacha gewisse, unverrückbare Grundsätze an [3]), allein diese reichen für die ganze Halacha bei weitem nicht aus. M. war also gezwungen, die von den Geonim aufgestellten Regeln, über die noch Meinungsverschiedenheit herrschte, zu Hilfe zu nehmen, oder sich solche selbständig zu bilden, die aber von andern wiederum bestritten wurden [4]). Ferner lassen viele Stellen im Talmud verschiedene Deutungen zu, und je nach der Auffassung muß sich auch die Feststellung der Halacha

1) Das. 26a.

2) S. M.s allgemeine Einleitung zum Mischna-Komm. (S. Seraim).

3) z. B.: חלכה כרבה נגד רב יוסף, חלכה כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, חלכה כרבא נגד אביי בר מיע"ל קנ"ם, חלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני בר משלשה דבריים. Vgl. hierüber ausführlich יד מלאכי I. Teil.

4) M. betrachtet die angenommene Voraussetzung (אם תמצא לומר) als tatsächliche Entscheidung, und ungelöste Fragen (בעיא דלא אפשיטא) entscheidet er bei biblischen Gesetzen in erschwerendem, bei rabbinischen in erleichterndem Sinne. Diese, sowie die erstere Regel, die schon von den Geonim aufgestellt wurde (vgl. Ascheri zu Kidduschin, Abschn. I, Ziff. 7) bekämpft Abraham ben David (vgl. Groß in Monatsschrift XXIII, 78). Ferner nimmt M. von zwei anonymen, widerstreitenden Referaten (שתי לשונות) das vom Talmud zuerst angeführte als normierend an; vgl. ה' שופר I, 5 ה' סוכה I, 8. R'Isaak Ibn Giat hingegen richtet sich nach dem zuletzt stehenden Referat. Vgl. hierüber ausführlich Ascheri zu Rosch ha-Schana, Abschn. III, Ziff. 5.

richten. In solchen Fällen trägt aber die festgestellte Norm vollends das Gepräge der Subjektivität an sich und kann ohne Begründung auf allgemeine Geltung keinen Anspruch machen. M. hatte wohl Recht aus seinem Kodex jede Beweisführung auszuschließen, denn diese kommt in der Tat einem solchen Werke nicht zu, aber er hatte Unrecht, sie deshalb für ganz überflüssig zu halten; und, wie er die Notwendigkeit erkannte, für die Quellen des M. T. ein besonderes Buch zu verfassen, ebenso hätte er einsehen müssen, daß es neben dem M. T. noch eines Werkes bedürfe, das die ausführlichen Motivierungen zu diesem enthielte. Diesen Bedürfnissen suchten denn auch Vidal de Toloso (am Anfange des 14. Jahrh.), ein Schüler des Salomo Ibn Adret, in seinem tief angelegten מגיד משנה [1]) und Josef Karo in seinem כסף משנה [2]) abzuhelfen, indem sie die einzelnen Paragraphen des M. T. mit Quellenangaben und Motivierung begleiteten.

Indessen hat M. seine Regel, die der endgültigen Norm entgegenstehenden Ansichten zu ignorieren, nur bei der talmud. Halacha streng durchgeführt, weicht aber den späteren Autoren gegenüber öfters davon ab. So werden die Meinungen der Geonim — allerdings nur unter dieser Kollektivbezeichnung — angeführt, zumeist aber nur da, wo er sie — zuweilen sogar mit harten Worten — bekämpft [3]) und nur in wenigen Fällen, wo sie seine Zustimmung erhalten [4]). Ferner pflegt M. die Entscheidungen des Joseph ben Meïr Ibn Migasch und namentlich dessen Lehrers Alfaßi unter der

---

1) Dieser Kommentar ist bloß zu 6 Büchern des M. T. vorhanden, und zwar zu: ספר זמנים, נשים, קדושה, נזיקין, קנין, משפטים.

2) Dieses Werk ist als Vorläufer zu seinen großen kodifikatorischen Arbeiten zu betrachten, in denen er die Mängel des M. T. zu vermeiden wußte, indem sein Schulchan Aruch nur die nackten Normen — nach dem Vorgange Maimunis — zusammenstellt, zu denen die Quellen und Motivierungen in seinem Bet-Josef, der sich zugleich als Kommentar zum Tur gibt, nachzuschlagen sind.

3) Vgl. ה' גירושין X, 19: וכל הדברים האלה רחוקים ... חורו מקצת גאונים VI, 5: הם בעיני עד מאוד מדרכי חוראת חורו מקצת גאונים; ה' מלוה ולוה — Vgl. ferner ... ולא ירדו לעומק הדבר ולפיכך נתקשו להן דברי חכמי הגמרא ה' מלוה ולוה IV, 13. XV, 2 u. A. m.; ה' מאכלות אסורות X, 15; ה' אישות VI, 14. XIV, 14

4) Vgl. ה' מלוה ולוה XI, 11: וסייג גדול עשו בדבר ... כבר תקנו גאונים, vgl. ferner ה' אישות XI, 16. XVI, 7; ה' מאכלות אסורות VI, 18.

allgemeinen Bezeichnung „meine Lehrer" anzuführen[1]); zuweilen werden auch sie von ihm bekämpft[2]). Endlich hat M. seine persönlichen Meinungen oder die neuen Normen, die er, an das im Talmud Gegebene anknüpfend, selbständig ableitete, als solche gekennzeichnet durch Vorsetzung der Worte יראה לי oder ונראה לי[3]). Wo diese Worte nicht angegeben sind, da hat M. immer aus einer fremden Quelle geschöpft, selbst wenn wir sie nicht aufzufinden vermögen[4]).

Der M. T. ist in neuhebräischer Sprache abgefaßt. Die Sprache der Bibel schien Maimuni — wie er selber auseinandersetzt[5]) — zur Darstellung der hal. Materien nicht ausreichend, der talmudische Dialekt hingegen nicht allen geläufig genug; und viele darin vorkommende Fremdwörter sind selbst für den Kundigen unverständlich. Daher wählte er das Neuhebräische, die Sprache der Mischna, deren Kenntnis er bei den meisten voraussetzen durfte. M. zeigt aber auch eine seltene Meisterschaft in der Handhabung dieser Sprache. Wahrhaft künstlerisch ist die Prägnanz seiner Darstellung, da er auch hierin bemüht ist, den Anforderungen eines Kodex gerecht zu werden. Schon durch die Wahl des Ausdruckes, durch die Konstruktion des Satzes, weiß M. oft eine ganze Halacha anzudeuten. Darum kann der volle Sinn der Maimunischen Sätze, so leicht und faßlich sie auch auf den ersten Blick erscheinen, erst durch tieferes Eingehen auf dieselben und namentlich durch vorausgegangenes Quellenstudium erfaßt werden. Dem Wortlaute der Mischna schließt sich M. in der Regel so treu an, daß die Kommentatoren bei jeder Veränderung des Mischnatextes nach deren

---

1) הל' שאלה ופקדון V, 6 wird ausdrücklich auf beide hingewiesen: וכזה הורו רבותי הרב רבי יוסף הלוי ורבו ז"ל; keiner von beiden war wirklicher Lehrer Maimunis; sondern der Vater M.s war wohl ein Schüler des R. Joseph ha-Levi. רבותי ist also nur als Ehrentitel aufzufassen.

2) Vgl. הל' אישות V, 15: ופרשו רבותי בחנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען, vgl. ferner ה' מלוה ולוה VI, 3. 7. Auch seinem Vater opponirt M. an einer Stelle ה' שחיטה XI, 10: ואבא מרי מן האוסרין ואני מן המתירין.

3) Vgl. ה' אישות IV, 19. VII, 16; ה' מאכלות אסורות III, 7; ה' מכירה XIII, 11; ה' כלאים I, 14 u. A. m.

4) So die Halacha, daß ein Pilegesch einem Privatmanne nicht gestattet se ה' מלכים IV, 4; vgl. Frankels Grundlinien des mos. talm. Eherechts S. 8, Anm. 9.

5) Einleitung zum ספר המצות.

Ursache forschen. Bei näherer Betrachtung findet man dann in der Tat, daß die Abweichung vom Wortlaute der Mischna keine zufällige, vielmehr eine wohlberechnete sei, deren Motiv nicht aus dem Texte der Mischna, sondern oft erst aus weitläufigen Diskussionen des Talmud erhellt[1]). Ebenso pflegt M. durch eine geschickte Wendung das im Talmud Getrennte und doch Zusammengehörige künstlich zu verweben[2]).

Den Text des Talmud unterwarf M. — was für seine halachischen Feststellungen von großem Einflusse sein mußte — einer strengen Kritik und war bemüht, die richtigen Lesarten herzustellen. Es war ihm gelungen in Ägypten einen Teil eines Talmudexemplars aus dem siebenten Jahrhundert ausfindig zu machen, das, nach damaliger Art, auf Pergament geschrieben war[3]). Öfters weist er den Geonim falsche Lesarten nach, denen er entgegenhält, daß er viel ältere Texte verglichen habe[4]). Darum ist der M. T. für die Text-

---

1) Die Mischna Chullin 59a lautet: ואלו חן קשקשין חקבועין בו. Im M. T. ה' מאכלות אסורות I, 24 heißt es: וקשקשת היא הדבוקה בכל גופו. M. wollte andeuten, daß eine קשקשת sich von der Haut des Fisches ablösen lassen müsse; ist sie aber mit derselben unzertrennlich verbunden, so kann sie nicht als קשקשת in biblischem Sinne betrachtet werden. Darum wählte M. den Ausdruck דבק, weil dieser eine lose Verbindung bedeutet, קבע hingegen als enges, unzertrennliches Anschließen — was M. eben verneinen will — ausgelegt werden könnte. Vid. de Tol. ולתודיעך זה שנה רבינו לשון המשנה וכתב הדבוקה בכל גופו. Bechoroth 7b heißt es in der Mischna: דג טמא שבלע דג טחור מיתר באכילה וטחור דג טמא שבלע דג טחור אסור באכילה M. das. I, 5 verändert den Wortlaut der Mischna durch seine Fassung: דג טמא שנמצא במעי דג טחור אסור, ודג טחור הנמצא במעי דג טמא מותר, womit M. andeuten will, daß man nicht gesehen haben muß, wie ein Fisch den andern verschlungen hat — wie im Talmud anfangs angenommen wird — sondern, daß man sich bloß durch Untersuchung der Eingeweide überzeugen kann, ob eine fremdartige Gattung sich darin befindet. Auch hier bemerkt V. d. T.: ולזה כתב רבינו דג טחור הנמצא במעי דג טמא ולא כתב לשון המשנה.

2) Vgl. ה' שופר II, 8, wo M. die Mischna, Rosch ha-Schana 29a mit der hierzu gehörigen Boraitha 30a verbindet, was Joseph Karo mit den Worten hervorhebt: ורבינו כלל לשון המשנה ולשון הברייתא בלשונו התחורה vgl. ferner ה' שופר III, 9 u. מ"מ daselbst.

3) ה' מלוה ולוה XV, 2: והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגווילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה.

4) ה' אישות XI, 13: יש גאונים שחורו . . . . ואין דרך הגמרא מראה דבר זה ומעות היה בנסתאות שלהם, וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים ומצאתי שהדבר כמו שבארנו.

kritik des Talmud von der größten Wichtigkeit. Ein großer Teil der Einwendungen des R'Abraham ben David läßt sich auf die Verschiedenheit der Texte zurückführen [1]), in welchen Fällen das Recht wohl auf Maimunis Seite sein dürfte. Ebenso hat M. zur Feststellung der masor. Abteilungen im Pentateuch die zweitälteste Handschrift benützt [2]), es ist dies die berühmte zum Musterkodex gewordene Handschrift des Aron ben Mose ben Ascher (befindet sich in Aleppo), schon um 1010 nach Jerusalem gebracht [3]).

Eine gleiche Umsicht und Sorgfalt bekundet M. auf dem ganzen Gebiete der Halacha; da gibt es keinen Teil, der ihm nicht wichtig genug erschienen wäre, ihn mit gewohnter Gründlichkeit zu behandeln [4]). Zwar scheint zuweilen manche im Talmud angeführte Halacha auf den ersten Blick zu fehlen, allein bei näherer Betrachtung finden wir sie in einer andern angeführten Halacha implicite enthalten. So z. B., wenn im Talmud mehrere Halachabestimmungen vorkommen, die so geartet sind, daß aus einer derselben die andere (mittels Analogie oder קל וחומר) geschlossen werden kann, dann wird nur die eine angeführt [5]). Ebenso wenn im Talmud mehrere Fragen durch ein אם תמצא לומר verbunden werden, wobei dann die nachfolgende Frage die Lösung der vorhergehenden voraussetzt, nimmt M. bloß die Norm auf, die sich aus der letzten Frage ergibt, aus der sich dann die der übrigen deduzieren lassen [6]). Wenn wir aber

1) Vgl. Groß a. a. O. S. 81.

2) דספר שסמכנו עליו בדבריים אלו הוא הספר הידוע: ח' ספר תורה VIII, 4 במצריים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה מהנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיה פעמים רבות כמו שהעתיקו. ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

3) Vgl. Graetz Monatsschrift 1871, S. 52. [S. jedoch Wickes, Hebrew Prose accents, S. VII ff. *Red.*]

4) RAbD findet diese zuweilen peinlich und übertrieben und geht sogar so weit, sie in abfälliger Weise zu rügen: Hassagot zu איסורי ביאה ח' IV, 16: כמה יגיעות יגע בחנם; das. IX, 15: בזה הענין אינו כי אם להג חרבה ויגיעת בשר.

5) Rosch ha-Schanah 28a: אמר רבא, חמודר חנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה חמודר חנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה — ח' שופר I, 3 führt M. nur letztere Halacha an, was V. d. T. folgendermaßen motiviert: וברינו חזכיר החלק חב' וכל שכן החלק הא'. Vgl. ferner ח' סוכה I, 4 u. V. d. T. z. St.

6) In Horajoth 3a kommen folgende 4 durch ein אם תמצא לומר verbundene Fragen vor: (1 איבעי להו, הורו ב"ד חלב מותר ועשו מיעוט הקהל וחזרו ב"ד בחן והורו ועשו מיעוט אחר מהו מצטרף או לא מצטרף? 2) מיעוט בחלב שעל גבי חקבה

dennoch hie und da eine im Talmud angegebene Halacha im M. T. gänzlich vermissen, so scheint sie auch dann nicht übersehen zu sein, sondern ist wohl aus gutem Grunde übergangen worden, so wenn das vom Talmud Gesagte etwas Selbstverständliches enthält[1]), wenn ein abstrakter Fall aufgestellt wird, der in Wirklichkeit niemals vorkommt[2]), oder wenn eine Halacha auf Aberglauben beruht[3]).

Was die Anordnung des ungeheuren Stoffes betrifft, ging Maimuni auch hier seine eigenen Wege. Die Vorgänger Maimunis, welche die ganze praktische Halacha zu systematisieren suchten, haben in ihren Kompendien keine selbständige Anordnung getroffen, sondern sich an einen bereits gegebenen Leitfaden gehalten. Sie richteten sich entweder nach der Reihenfolge der bibl. Gebote und gruppierten um jedes Gebot die dazu gehörigen hal. Bestimmungen oder sie hielten sich an die Reihenfolge der Mischna mit Übergehung derjenigen Traktate, die keine praktische Bedeutung haben. Ersteres tat R'Achai in seinen Scheëltot, letzteres R. Simon aus Kahira in seinen Halachot Gedolot und Alfaßi in seinen Halachot. Keiner

---

ומיעוט בחלב שעל גבי דקין מחו? 3) מיעוט בחלב ומיעוט בדם מחו? 4) מיעוט בחלב ומיעוט בע"ז מחו? ח' שגגות — XIII, 4 stellt M. nur die Norm auf, die sich aus der letzten Frage ergiebt; die der übrigen kann aus dieser gefolgert werden.

1) So werden Aboda sara 39a Mittel angegeben, durch welche man auch die feinsten Schuppen der Fische erkennen kann, indem man nämlich die Fische in ein Tuch wickelt oder in ein mit Wasser gefülltes Gefäß legt. Diese Erkennungsmittel, welche von R'Sal. Ibn Adret und Jakob b. Ascher angeführt werden, übergeht M. mit Stillschweigen, was V. d. T. zu ח' מ"א I, 24 mit den Worten rechtfertigt: ילרוב פשיטות זה לא כתבו רבינו.

2) In Rosch ha-Schanah 28a werden folgende Seltsamkeiten ventilirt: שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא, מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא. Im M. T. sind diese Fälle nicht aufgenommen, ebensowenig bei Alfaßi, wozu R'Nissim bemerkt: וחרב אלפס ז"ל חשמיטה לפי שהוא דבר שאינו מצוי. Alfaßi ist indessen in dieser Beziehung weiter gegangen als M., indem er manche Normen, die dieser anführt, in seinen Halachot übergeht. Vgl. V. d. T. zu ח' סוכה IV, 14: ובחלכות לא נזכרו דינין אלו לפי שאינן מצויין.

3) Eine Anzahl solcher Stellen findet man gesammelt von J. H. Weiß in Bet-Talmud I, S. 228 Anm. 24 f. und Finkelscherer in seiner Schrift: Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. Vgl. hierzu auch M. Joël gegen Gildemeister S. 22.

dieser beiden Wege konnte M. genügen [1]). Obwohl er in der Mischna eine genaue logische Folgerichtigkeit annimmt [2]), konnte er sie doch nicht zur Richtschnur wählen, weil sich dies mit seinem Plane nicht vereinbaren ließ. Wie wir bereits oben (S. 249) auseinandergesetzt haben, war es in erster Reihe M.s Absicht, die auch nach der Tempelzerstörung noch geltende Halacha in ihren Endresultaten darzustellen, um jedem sich etwa in der Praxis ergebenden Irrtume vorzubeugen. Die Systematisierung der Halacha hingegen, welche keine praktische Anwendung mehr findet und nur theoretisches Interesse bieten kann, stand ihm erst in zweiter Linie. Daher hält M. beide Teile der Halacha so viel als möglich auseinander und räumt dem praktischen Teile den ersten Platz ein. Hätte nun M. sich nach der Anordnung der Mischna gerichtet, so wäre dieses Verfahren unmöglich gewesen. Einige Beispiele mögen dies beleuchten. Traktat Pesachim behandelt die Halacha von חמץ, מצה und קרבן פסח. M. konnte nach seinem Plane diese Materien nicht zusammen behandeln. Er verlegte daher den praktischen Teil derselben in das ספר זמנים unter dem Titel: הל' חמץ ומצה, den theoretischen Teil in das ספר קרבנות unter dem Titel: הל' קרבן פסח. — Die Mischna des Traktats Joma behandelt den Dienst des Hohenpriesters, die Opfer des Tages, das Kasteiungsgebot und was damit zusammenhängt. M. weist den ersten beiden Materien, welche theoretischer Natur sind, einen Platz im ספר עבודה unter dem Titel: הל' עבודת יום הכפורים an, das Fastengebot hingegen wird von ihm im ספר זמנים unter dem Titel: הל' שביתת עשור besprochen. — Der Inhalt des Traktats Niddah wird, insofern er דיני נדה ויולדת betrifft, die noch jetzt ihre Geltung haben, in ספר קדושה unter dem Titel: הל' איסורי ביאה, die nicht mehr anzuwendenden Verordnungen, wie מטמא במגע ובמשא משכב ומושב usw. in ספר טהרה unter dem Titel: הל' משכב ומושב behandelt [3]).

---

1) Ich habe hier manches aus Frankels Vorlesungen „Über Architektonik des Jad Hachasaka" benützt.

2) Vgl. M.s allgemeine Einleitung zum Mischna-Komm. (S. Seraim).

3) Diese Scheidung des Praktischen vom Theoretischen vermochte M. nicht überall streng durchzuführen. Manche Halachoth haben einen viel zu geringen Umfang, als daß sie ein selbständiges Ganzes hätten bilden können, sie mußten daher einer der Materie nach homogenen Gruppe — ohne Rücksicht auf die Praxis — angeschlossen

Aus demselben Grunde konnte M. auch die Reihenfolge der biblischen Gebote nicht zum Leitfaden nehmen, da hier die Unterscheidung zwischen praktischen und theoretischen Gesetzen natürlich nicht gemacht wird [1]). Außerdem sind die Gebote desselben genus im Pentateuch an verschiedenen Stellen zerstreut, so daß sie — in ihrer daselbst vorliegenden Reihenfolge als Leitfaden genommen — jedes systematische Verfahren von vornherein ausschließen, abgesehen davon, daß sich an manche biblische Anordnungen viel zu wenige Halachoth knüpfen, als daß ihnen selbständige Abschnitte hätten gewidmet werden können. Doch haben die תרי"ג מצות, zweckmäßig zusammengestellt, Maimuni — wie an anderer Stelle gezeigt werden soll — schätzbare Dienste geleistet.

M. mußte sich also eine neue, selbständige Anordnung schaffen, und hierin bewährt sich glänzend seine in der perip. Schule großgezogene, ihm zur zweiten Natur gewordene Schematisierungsmethode, hierin zeigt sich die souveräne Beherrschung seines schier endlosen Materials. Wie mit scharfem Feldherrnblicke durchmaß M. sein weites Operationsfeld, überall einreihend und ordnend, dem einzelnen seine Gruppe, der Gruppe ihre zweckmäßige Stellung zuweisend, „auf das keines von ihnen fehle." Vor allem war es Maimunis Streben, das Gleichartige in eine Gruppe zusammenzufassen und sie als selbständiges Glied dem Ganzen einzuordnen. Die Gliederung des M. T. ist nach Maimunis eigener Angabe [2]) der Mischna nachgebildet. An die Stelle der מסכתות (Traktate) sind im M. T. die הלכות (Sektionen) getreten. Nur sind jene umfangreicher als

---

werden. So wird das Verbot שלא ליתנות בשור תנסקל in ה' מאכלות אסורות neben dem Verbote שלא לאכול נבלה, das Gebot des ספירת העומר neben der Halacha von קצירת העומר in ה' תמידין ומוספין behandelt, die Pflichten der Kinder gegen Eltern in ה' ממרים (das sonst nur Theorie enthält) auseinandergesetzt, denen sich ganz passend die Halacha über בן סורר ומורה anschließt. — Noch mehr als im einzelnen, macht sich die Fusion mancher Partien des Praktischen und Theoretischen im großen in der Anlage der Bücher bemerkbar, wie später nachgewiesen werden wird.

1) Im More III, 27 unterscheidet M. zwischen mosaischen Lehren, die das geistige, und solchen, die das körperliche Wohl befördern. In diesem Sinne redet auch Rosin in seiner Ethik des M., S. 38, von theoretischen und praktischen Lehren der Thora. Hier aber sind praktisch noch anwendbare oder praktisch nicht mehr anwendbare Gebote wie die Opfergesetze u. a. gemeint.

2) Vgl. Einleitung zum ספר המצות.

diese. Die Traktate der Mischna umfassen gewöhnlich mehrere Materien, während M. jeder größeren Materie eine besondere Sektion widmet. So umfaßt מס' ראש השנה die Halacha über תקיעת שופר und קדוש החדש, welche im M. T. zwei Sektionen ausmachen. Ebenso wird die Halacha über סוכה und לולב im M. T. besonders behandelt, während sie in der Mischna in מס' סוכה verbunden erscheint. Daher hat die Mischna 63 מסכתות, während der M. T. 83 הלכות zählt. Materien jedoch, die für eine Sektion zu klein sind, werden mit andern gleichartigen zu einer solchen verbunden, wie schon die Doppeltitel besagen: ה' מלכים ומלחמותיהם, ה' בכורים עם שאר מתנות כהונה, ה' כלי המקדש והעובדים בו u. dgl. m. Wie die Traktate der Mischna, so werden auch die Sektionen des M. T. in Abschnitte (פרקים) eingeteilt, welche wieder in einzelne Paragraphen — ebenfalls הלכות genannt — zerfallen, wie die Abschnitte der Mischna in einzelne Mischnajoth. Und so wie endlich mehrere gleichartige Traktate eine Mischnaordnung (סדר) bilden, ebenso werden im M.T. mehrere Sektionen, die einem gemeinsamen genus angehören, zu einem Buche (ספר) verbunden. Nur hat M. die Auswahl des Gleichartigen strenger durchgeführt als die Mischna, wo wir in manchen Ordnungen einzelne Traktate eingereiht finden, die offenbar nicht in ihren Kreis gehören [1]). Auch bilden die „Bücher" M.s viel engere Rahmen als die „Ordnungen" der Mischna — ein Verhältnis, ähnlich demjenigen, in welchem die „Sektionen" zu den „Traktaten" stehen. Denn, während סדר קדשים alle Opfer-, Tempel- und Leviten-Gesetze umfaßt, hat M. für diese Materien zwei Bücher: ספר עבודה und ספר קרבנות geschaffen. סדר נזיקין hat das ganze Zivil- und Kriminal-Recht, fast alle Gesetze über die gegenseitigen Beziehungen der Menschen — mit Ausnahme des Eherechts — zu seinem Inhalte. Im M. T. füllt dieser Halachastoff vier Bücher: ס' שופטים, ס' משפטים, ס' קנין, ס' נזיקין. Daher besteht der M. T. aus 14 Büchern, während die Mischna bloß 6 Ordnungen enthält. Mit Beziehung auf diese 14 Bücher ist M.s Werk — wahrscheinlich erst von den Späteren — יד החזקה (י"ד = 14) benannt worden, zugleich mit Anspielung auf Mosis „starke Hand" [2]).

1) Vgl. Frankels D. H. p. 257 ff.
2) Deuter. Ende.

So sehr auch M. bestrebt war, in bezug auf die Anordnung die Mängel der Mischna zu vermeiden, so konnte ihm dies doch nicht allenthalben gelingen. M. wollte die gleichartigen Halachastoffe zu einer Gruppe vereinigen und die verwandten Gruppen wieder unter einen Gesichtspunkt stellen, allein er mußte oft auf Materien stoßen, die einer solchen Schematisierung widerstrebten. In solchen Fällen sucht M. eine gelegentliche Anknüpfung. Eine Ideenassoziation, ein geschickt angebrachter Vers oder sonstige äußere Hilfsmittel mußten ausreichen, um wesentlich Verschiedenartiges in Verbindung zu bringen. So reiht M. ה' אבל in ס' שופטים ein und rechtfertigt diese befremdliche Einfügung an der Spitze von ה' אבל in folgender gezwungener Weise: ואין אדם מתאבל על הרוגי בית דין, ולפי זה כללתי הלכות אלו בספר זה שהן מין קבורה ביום מיתה שהיא מצות עשה. Die Anordnungen über die Aufnahme eines Proselyten sind in ה' איסורי ביאה (P. 13 u. 14) eingereiht und stehen mit dem Vorhergehenden nur insofern im Zusammenhang, als daselbst auseinandergesetzt wird, mit den Ammonitern und Moabitern dürfe man nicht in eheliche Verbindung treten, selbst wenn sie sich zum Judentume bekehren. Die Unzulässigkeit der Kastration bei Menschen und Tieren wird ebenfalls in ה' איסורי ביאה (P. XVI, 10) auseinandergesetzt bei Gelegenheit der Anführung des Verbotes, mit einem כרות שפכה und פצוע דכא eine Ehe einzugehen.

Solche gelegentliche Anführungen, die häufig im M. T. vorkommen, erschweren bedeutend die Orientierung in demselben. Wer sollte vermuten, daß die Halacha von ספירת העומר in ה' תמידין ומוספין und die von שלוח הקן in ה' שחיטה nachzuschlagen sei? Die erstere wird gelegentlich der Anführung des מנחת העומר (ה' תמידין ומוספין VII), die letztere gelegentlich des Verbotes: אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד auseinandergesetzt. (ה' שחיטה XIII.)

Ferner ließ sich M. von Erwägungen der Symmetrie leiten. Zwischen den einzelnen Teilen des M. T. sollte ein gewisses Ebenmaß herrschen. Daher wurden zuweilen manche Materien von dem ihnen naturgemäß gebührenden Platze verdrängt und anderen Halachastoffen beigeordnet, wenn sich zwischen diesen irgend eine — wenn auch künstliche — Verbindung herstellen ließ. Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird es begreiflich, daß ה' איסורי ביאה nicht im

ספר נשים Platz gefunden. Allein das ספר נשים ist zu umfangreich ausgefallen, als daß es noch die reichhaltigen איסורי ביאה ה' hätte aufnehmen können, ohne durch unverhältnismäßigen Umfang von den übrigen Büchern abzustechen. Deshalb verband M. איסורי ביאה ה' mit den weniger umfassenden Sektionen מאכלות אסורות und שחיטה und stellte alle drei Sektionen unter den Gesichtspunkt der Heiligung[1]): „„Das fünfte Buch (ספר קדושה) umfaßt die Verordnungen in betreff des verbotenen Geschlechtsverkehrs und der verbotenen Speisen. Denn durch beide Gebotsgruppen hat Gott uns geheiligt und abgesondert von den Nationen und bei beiden heißt es[2]): „Ich sonderte Euch aus von den Völkern," „der Euch ausgesondert von den Völkern." Dieses Buch nannte ich das Buch der Heiligung.""

Ebensowenig wie M. die Zusammenstellung und Gruppierung des Gleichartigen überall mit Konsequenz durchführte und durchzuführen vermochte, ebensowenig konnte er darauf beharren, den ganzen Halachakomplex einer jeden Materie — obzwar dies sein ausgesprochenes Streben war (vgl. Einl. zum S. Ham.) — an einem Orte darzustellen. Und mit Recht! Denn manche Halachot greifen in andere Gebiete so tief ein, daß sie, von ihnen getrennt, ohne vielfache Wiederholung nicht hätten behandelt werden können. So die Halacha über die Anwendung des Eides, die sich auf das ganze Zivilrecht erstreckt. M. stellt daher das Formelle des Eides, sein Wesen, die Art und Weise seiner Ablegung in שבועות ה' dar, seine Anwendung als Beweismittel jedoch wird bei den einzelnen konkreten Fällen auf dem ganzen Gebiete des Zivilrechtes, namentlich in טוען ונטען ה' behandelt.

Die דיני תנאי werden je nach den verschiedenen hierbei möglichen Gesichtspunkten in Verbindung mit verschiedenen Materien auseinandergesetzt in אישות ה', שלוחין ושותפין ה' VI—VIII, גירושין ה' VIII—IX, מכירה ה' XI. So auch דיני שליח in אישות ה' III, 14—18, גירושין ה' VI—VII, תרומות ה' IV u. A. m. Allerdings hat dieses Verfahren den Nachteil, das solche weitverzweigte Materien, will man sie ihrem Umfange nach erkennen, von den verschiedensten Seiten zu ergänzen sind, und selbst einem Salomo Ibn Adret

1) Einleitung zum M. T.
2) Lev. XX, 24. 26.

konnte es passieren, daß er bei einer Halacha Maimuni den Vorwurf macht, er habe sie unvollständig behandelt, während M. an einer andern Stelle das von Salomo Ibn Adret Vermißte anführt [1]); allein M. trug nur den gegebenen Verhältnissen Rechnung und suchte durch sein Verfahren Wiederholungen möglichst zu vermeiden.

Zu einzelnen Materien hat Maimonides auch Einleitungen geschrieben, in welchen die Terminologie festgesetzt, oder allgemeine Definitionen gegeben werden. So sind die ersten zwei Abschnitte von ה' אישות als Einleitung nicht bloß zu ה' אישות, sondern zum ganzen Eherechte zu betrachten. Es werden daselbst 20 im Eherechte häufig vorkommende Ausdrücke [2]) erläutert. — Der erste und zweite Abschnitt von הלכות מעשה הקרבנות ist eine Einleitung zu der Halacha von den Tieropfern, Abschnitt XII das. eine Einleitung zur Halacha von den Mehlopfern [3]). — ה' אישות VI, 1—13 werden die allgemeinen Regeln der vier Arten von תנאי definiert, als Einleitung zu den דיני תנאי überhaupt [4]). Solche einleitende Halachot unterscheiden sich durch nichts von den übrigen Teilen des Werkes und erscheinen daher nicht im gehörigen Lichte. Eine wichtige Einleitung zu הלכות גירושין gibt sich mehr als Nachtrag, denn als Einleitung [5]). Und doch ist sie zum Verständnis dieser Sektion von vornherein wichtig [6]). Ebenso ה' יבום וחליצה VII, 22.

---

1) Vgl. V. d. T. in seiner Einleitung zu ח' שבת.

2) Am Ende des 2. Abschnittes werden dieselben folgendermaßen zusammengestellt: נמצאו כל חשמות שבארנו ענינם בשני פרקים אלו עשרים שמות ואלו הן: קידושין, ערוה, שניידה, אסורי לאוין, אסורי עשה, קטנה, נערה, בוגרת, אילונית, גדולה, סימן התחתון, סימן העליון, קטן, סריס חמה, סריס אדם, גדול, אנדרוגינוס, טומטום, חרשים, ופקחים. שים כל חשמות האלו לעומתך תמיד ואל ילוזו מעיניך כל ענייניהם כדי שלא נהיה צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו.

3) Beide Einleitungen sind Umschreibungen der Einleitungen M.s zu seinen Kommentaren zu זבחים und מנחות.

4) Hal. 13 das. lautet: שים כל אלו הדברים של תנאים לנגד עיניך תמיד וכ"מ שאתה שומע תמקדש על תנאי כך וכך או חנותן גט על תנאי כך וכך או תמוכר או חנותן על תנאי תדע שתתנאי יש בו ד' דברים אלו שבארנו, כדי שלא נהיה צריכין לפרש אותן בכל מקום ואם חסר א' מהן אין כאן תנאי.

5) ח' גירושין X, 1—3: כל מקום שאמרנו בחבור זה שחגט בטל או אינו גט או אינה מגורשת . . . . . וכל מקום שאמרנו בחבור זה שחגט פסול . . . . וכל מקום שאמרנו בחיבור זה הרי זו ספק גירושין . . . . .

6) M. hat sich auch hier eine von dem Talmud abweichende Terminologie geschaffen; vgl. V. d. T. das.

Blicken wir auf das in diesem Kapitel Gesagte zurück, so ergibt sich, daß dem M. T. zwar sowohl in der Anlage als in der Ausführung manche Mängel und Unvollkommenheiten anhaften, daß diese aber bei der Aufgabe, die sich M. gestellt, und bei dem von ihm bearbeiteten Material kaum zu vermeiden waren. Mögen dazu sogar noch andere Mängel hinzutreten [1]), der M. T. ist und bleibt dennoch ein architektonisches Kunstwerk. Wir werden uns davon noch näher überzeugen, wenn wir die von M. selbst gegebene Disposition der Haupteinteilung und der Unterabteilungen des M. T. betrachten und seiner Behandlung der einzelnen halachischen Themata nachgehen. Es wird sich hierbei herausstellen, daß M. innerhalb dieser dreifachen Gruppierung nicht nur das gleichartige zusammengestellt, sondern auch in einen logischen Zusammenhang gebracht hat. Eine notwendige, wohlberechnete Aufeinanderfolge wird sich sowohl bei der Anordnung der Bücher als auch der Sektionen bis hinab zu den verschiedenen Gesichtspunkten der einzelnen Halachastoffe zeigen [2]). Hierbei müssen jedoch die Gesichtspunkte und Motive aufgesucht werden, von denen M. sich leiten ließ. Dies wird die Aufgabe der drei zunächst folgenden Kapitel sein.

b) Disposition der Haupteinteilung des Mischne Thora.

Die Haupteinteilung des ganzen Werkes mit einer kurzen charakteristischen Disposition findet sich am Schlusse der Einleitung des M. T. „Ich habe es für gut befunden, sagt M., dieses Werk in 14 Bücher einzuteilen:

Das 1. Buch. Ich werde darin alle Grundgesetze der mosaischen Lehre zusammenfassen, deren Kenntnis vor allem notwendig ist, wie die Einheit Gottes und das Verbot des Götzendienstes. Dieses Buch nannte ich das Buch der Erkenntnis.

Das 2. Buch. Ich werde darin alle zur ständigen Übung erlassenen Gebote zusammenfassen, damit wir Gott lieben und seiner

1) Vgl. Frankel, Der gerichtliche Beweis, S. 107 und Grundlinien des mos.-talm. Eherechts, S. 15.

2) M. selbst kündigt das logische Verfahren bei der Zusammenstellung der Materien in seiner Einleitung zum S. Ham. mit den Worten an: ואקדים מה שיתיר לפיון שהוא חיותר ראוי ויחיותר נקל ללמוד. Vgl. ferner V. d. T. in seinen Einleitungen zu עירובין, ח' שבת u. a. a. St.

stets gedenken, wie das Lesen des Sch'ma, die T'filla, die T'fillin, den Priestersegen; hierher gehört auch die Beschneidung, weil sie ein Zeichen ist an unserm Leibe, um stets an Gott zu denken, auch dann, wenn wir T'fillin und Schaufäden nicht vor Augen haben. Dieses Buch nannte ich das Buch der Liebe.

Das 3. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, welche bestimmte Zeiten betreffen, wie Sabbat und Feste. Dieses Buch nannte ich das Buch der Zeiten.

Das 4. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, welche die Ehe betreffen, wie Eheschließung, Scheidung, Leviratsehe und Chaliza. Dieses Buch nannte ich das Buch der Frauen.

Das 5. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen hinsichtlich des verbotenen Geschlechtsverkehrs und der verbotenen Speisen. Denn nach beiden Richtungen hin hat Gott uns geheiligt und ausgesondert von den Nationen, indem er unsere Begierde beschränkt hat, und bei beiden heißt es: „Ich sonderte Euch aus von den Völkern" (Lev. 20, 26), „der ich Euch ausgesondert von den Völkern" (das. 20, 24). Dieses Buch nannte ich das Buch der Heiligung.

Das 6. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, die denjenigen betreffen, der sich durch Worte bindet, wie Eide und Gelübde. Dieses Buch nannte ich das Buch der Absonderung [1]).

Das 7. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen hinsichtlich der Saaten des Landes, wie Sabbat- und Jobelgesetze, Zehnten, Hebe und andere in diese Kategorie gehörende Gebote. Dieses Buch nannte ich das Buch der Saaten.

Das 8. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen in betreff des Tempelbaues und der beständigen Gemeindeopfer. Dieses Buch nannte ich das Buch des Tempeldienstes.

Das 9. Buch. Ich werde darin die Verordnungen in betreff der Opfer des Einzelnen zusammenfassen. Dieses Buch nannte ich das Buch der Opfer.

---

1) Nach Numeri 6, 2.

Das 10. Buch. Ich werde darin die Verordnungen über Reinheit und Unreinheit zusammenfassen. Dieses Buch nannte ich das Buch der Reinheit.

Das 11. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, die sich auf die Beziehungen des Menschen zum Menschen beziehen, bei denen sich unmittelbar eine Schädigung an Gut oder Blut herausstellt. Dieses Buch nannte ich das Buch der Schädigungen.

Das 12. Buch. Ich werde darin die Verordnungen über Kauf und Verkauf zusammenfassen. Dieses Buch nannte ich das Buch des Erwerbes.

Das 13. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, die sich auf die übrigen Beziehungen des Menschen zum Menschen beziehen, und zwar auf solche Beziehungen, bei denen die Schädigung nicht unmittelbar ersichtlich ist, wie bei Hütern, Schuldnern, bei Einwürfen und Ableugnungen. Dieses Buch nannte ich das Buch der Rechtsstreitigkeiten.

Das 14. Buch. Ich werde darin die Verordnungen zusammenfassen, in denen das Synhedrion zu entscheiden hat, wie Todesstrafe und Zeugenvernehmung; ferner die Königs- und Kriegsgesetze. Dieses Buch nannte ich das Buch der Richter."

Diese Disposition der Haupteinteilung des M. T. erhebt natürlich keinen Anspruch darauf, erschöpfend zu sein, sondern will bloß die Hauptmaterien eines jeden Buches andeuten, und zwar zunächst um den Titel desselben zu rechtfertigen. Doch läßt ein Überblick über diese Disposition die dabei maßgebenden Einteilungsprinzipien deutlich erkennen. Diese sind von zweierlei Art. Sie unterscheiden:

I. Praxis und Theorie; II. Gebote gegen Gott und Gebote gegen den Menschen[1]).

Ad. I. Wie bereits (oben S. 267) ausgeführt wurde, erscheinen die praktische und theoretische Halacha im M. T. voneinander gesondert. Nach diesem Teilungsprinzip sind die einzelnen Bücher zu klassi-

1) Über diese Doppeleinteilung der gesamten traditionellen Lehre durch M. vgl. Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie I, S. 91 Anm. 1; Rosin, Die Ethik des Maimonides S. 38; Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimunis S. 106 Anm. 1.

fizieren und zwar derart, daß man ihren Hauptinhalt ins Auge faßt. Denn wenn auch manche Bücher nicht ausschließlich praktischen oder theoretischen Inhaltes sind, so gehört doch deren Grundstock einer der beiden Richtungen an. So enthält das ספר זמנים auch שקלים ה' und קדוש החדש ה', welche meist theoretisches Interesse bieten. Nichtsdestoweniger bleibt der Charakter dieses Buches ein vorwiegend praktischer, und die beiden erwähnten Sektionen sind deshalb darin eingereiht, weil einerseits ihr Umfang zu gering ist, um ein besonderes Buch zu bilden, andererseits ihr Inhalt sich auf bestimmte Zeiten bezieht (vgl. weiter S. 285) und daher dem übrigen Teile des ספר זמנים in dieser Beziehung homogen ist. Dasselbe ist der Fall beim ספר הפלאה, das auch ה' ערכין וחרמין umfaßt. ספר זרעים hingegen hat vorwiegend theoretischen Charakter, obwohl die Sektionen כלאים und מתנות עניים manche praktische Materie enthalten; ebenso ספר שופטים, obwohl auch ה' אבל darin eingereiht ist. Demnach ist der M. T. einzuteilen:

a) in Bücher vorwiegend praktischen Inhaltes. Dazu gehören die Bücher 1—6 und 11—13.

b) in Bücher vorwiegend theoretischen Inhalts. Dazu gehören die Bücher 7—10 und Buch 14.

Ad. II. Eine weitere Zweiteilung in Gebote gegen Gott und Gebote gegen den Menschen läßt sich im M. T. an der Hand des More III, 35 ziffernmäßig feststellen. Daselbst heißt es[1]): „Bekanntlich lassen sich sämtliche Verordnungen in zwei Klassen einteilen, in solche, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, und solche, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen beziehen (Mischna Joma 8, 9 u. M. K. Pea 1, 1). Zu den Verordnungen, welche sich auf das Verhältnis zwischen Menschen und Menschen beziehen, gehören die 5., 6., 7. und ein Teil der 3. von den oben eingeteilten (14) Klassen, die übrigen Klassen betreffen das Verhältnis zwischen Mensch und Gott[2])." Die 5., 6. und 7. Klasse aber bilden im M. T. — wie M. in demselben Kapitel

1) Hier und in der folgenden Stelle ist die Scheyersche Übersetzung S. 240 zugrunde gelegt.

2) Vgl. Bacher, das. S. 105 f.

hervorhebt — den Inhalt der Bücher 11—14: משפטים, קנין, נזיקין, שופטים und umfassen also die מצות שבין אדם לחברו, während der Inhalt aller andern vorhergehenden Bücher als מצות שבין אדם למקום anzusehen ist. Dies bedarf jedoch noch der näheren Erklärung, die M. nicht schuldig bleibt. „Jede Verordnung nämlich" — fügt M. seinen Worten erläuternd hinzu — „sie sei ein Ge- oder Verbot, welche den Zweck hat, eine gute Eigenschaft, Erkenntnis oder richtige Handlung zu bewirken, die den Menschen an sich angeht und ihn vervollkommnet, wird eine auf das Verhältnis des Menschen zu Gott sich beziehende genannt, obgleich diese Verordnungen tatsächlich die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen regeln." Hiermit will M. rechtfertigen, daß er in die Kategorie der מצות שבין אדם למקום Vielerlei versetzt, was eigentlich das Verhältnis des Menschen zum Menschen betrifft. So das ganze Eherecht. Tatsächlich regelt es einen Teil der gegenseitigen menschlichen Verhältnisse. Allein dies gilt M. nicht als Selbstzweck. Die ethische Idee vielmehr, welche das Ehegesetz repräsentiert, die Versittlichung des Einzelnen, die zur Gottähnlichkeit führt (להדמות בדרכיו)[1], sie ist ihm das erste und höchste Prinzip dieses Gesetzes; die Regelung der menschlichen Verhältnisse hingegen, die sich daraus ergibt, sie ist ihm nur das Abgeleitete, Vermittelte[2]. Auch bei den Abgaben, die das ספר זרעים verordnet, תרומה, בכורים usw., ist ihm der oberste Zweck „die Genuß- und Habsucht zu verringern" (vgl. More III, 39) also die Versittlichung des Menschen[3].

So zerfällt denn der M. T. nach diesem zweiten Einteilungsgrunde in folgende zwei Teile: Teil I, die Bücher 1—10 umfassend, behandelt die Verordnungen, welche sich auf das Verhältnis des

---

1) Vgl. Scheyer, das. S. 235 Anm. 3.

2) Auf diese Zweiteilung deuten auch seine Worte hin, mit denen er in der Disposition der Haupteinteilung das 11. Buch anführt: אכלול בו מצות שבין אדם לחברו. Aus diesen Worten läßt sich mit Sicherheit schließen, daß M. die vorhergehenden Bücher als solche aufgefaßt wissen will, die sich auf מצות שבין אדם למקום beziehen.

3) Bei den übrigen Büchern dieser Kategorie, עבודה und קרבנות, zu denen seinem ethischen Zwecke gemäß auch ס' טהרה gehört, versteht sich ihre Beziehung zu Gott von selbst. S. weiter S. 279 und die Schlußsentenz von ס' טהרה (vgl. S. 292). Vgl. auch Bacher a. a. O. S. 114.

Menschen zu Gott beziehen; Teil II, die Bücher 11—14 umfassend, behandelt die Verordnungen, welche das Verhältnis des Menschen zum Menschen regeln.

Jeder dieser Teile enthält 2 Gruppen, von denen die eine vorzugsweise praktische, die andere vorzugsweise theoretische Halacha behandelt. Die praktische Halacha nimmt den ersten Platz ein (vgl. oben S. 275).

Folgendes Schema möge das Gesagte veranschaulichen:

I. Teil			II. Teil		
מצות שבין אדם למקום			מצות שבין אדם לחבירו		
1. ספר המדע	Prakt. Halacha		11. ספר נזיקין	Prakt. Halacha	
2. ספר אהבה			12. ספר קנין		
3. ספר זמנים			13. ספר משפטים		
4. ספר נשים			14. ספר שופטים	Theor. Halacha	
5. ספר קדושה					
6. ספר הפלאה					
7. ספר זרעים	Theor. Halacha				
8. ספר עבודה					
9. ספר קרבנות					
10. ספר טהרה					

Wie aus diesem Schema ersichtlich ist, haben sich M. aus seinen zweifachen Einteilungsprinzipien 4 Halachagebiete ergeben, deren Aufeinanderfolge sich nach dem Obigen von selbst versteht: zuerst Praxis, dann Theorie hinsichtlich der מצות, die sich auf das Verhältnis zu Gott; zuerst Praxis, dann Theorie hinsichtlich der מצות, die sich auf das Verhältnis zum Menschen beziehen. Welches ist nun die logische Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher innerhalb dieser Gebiete?

M. stellt das Buch von der Erkenntnis Gottes, ס' המדע, an die Spitze seines Werkes, weil „dieses Wissen vor allem andern nötig ist." Sind wir erst zur Gotteserkenntnis gelangt, so ist es an uns, diese durch äußere Zeichen und Übungen, welche uns an Gott erinnern, festzuhalten. Das ist der Inhalt des ס' אהבה. Demselben Zwecke sind auch die Verordnungen des zunächst folgenden ס' זמנים gewidmet, welche sich von den Geboten des 2. Buches nur

dadurch unterscheiden, daß diese zu allen, jene nur an bestimmten Zeiten zur Anwendung kommen. — Die bisherigen Verordnungen beziehen sich auf das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott. Die zunächst folgenden Bücher 4 und 5, ס' נשים und ס' קדושה, bezwecken die Einschränkung der menschlichen Begierden und die daraus hervorgehende Versittlichung und Heiligung des Menschen, die ihn der Gottesnähe würdig macht (s. oben S. 274).

Während diese beiden Bücher Einschränkungen enthalten, die uns die hl. Schrift auferlegt, behandelt das zunächst folgende Buch ס' הפלאה diejenigen Einschränkungen, denen wir uns freiwillig unterziehen, indem wir uns durch Worte binden.

Das zweite Gebiet, das die jetzt nicht mehr anwendbare Halacha, insofern sie aus מצות שבין אדם למקום besteht, zum Inhalte hat, wird mit halachischen Materien eröffnet, die sich zumeist auf den Boden Palästinas beziehen, ס' זרעים, wie überhaupt die ganze Halacha dieser Gruppe den Besitz des hl. Landes voraussetzt. Darauf folgt die Halacha, welche den Tempel und die Gemeindeopfer ס' עבודה, sowie die Opfer des Einzelnen ס' קרבנות betreffen. Diesen Büchern schließt sich passend ס' טהרה an, dessen Verordnungen — wie M. im More (III, 35) ausführt — den Zweck haben „den Zugang zum Tempel zu erschweren, damit man dessen Würde im Herzen bewahre und Scheu und Ehrfurcht vor ihm empfinde."

Soweit Teil I des M. T.

Im zweiten Teile bilden die ersten drei Bücher das Gebiet der praktischen Halacha. Das Motiv ihrer Reihenfolge ist in der oben angeführten Charakteristik, die M. von den 14 Büchern entwirft, angedeutet: ספר אחד עשר אכלול בו מצות שבין אדם לחבירו ויש בהם היזק תחלה בממון או בגוף. An der Spitze dieser Gruppe steht also die Halacha, welche die bedeutendsten Kollisionen der Menschen betrifft, ס' נזיקין, zum großen Teile Verbrechen, „bei denen sich unmittelbar eine Beschädigung an Gut oder Leib herausstellt." Die gegenseitigen Beziehungen der Menschen jedoch, „bei denen sich nicht unmittelbar ein Schaden herausstellt," werden in den zwei folgenden Büchern behandelt[1]). Vorangestellt wird die Halacha

1) M. gibt zwar nicht ausdrücklich an, daß er die beiden Bücher 12 und 13 zu der Kategorie שאין בתחלתן היזק zählt. Denn das 12. Buch führt er ganz trocken

über die häufigsten, gewöhnlichsten Vorkommnisse des menschlichen Verkehrs, wie Kauf und Verkauf, welche in dem ס' קנין behandelt sind, dem sich das ס' משפטים anschließt, welches die Halacha über die übrigen gegenseitigen Beziehungen dieser Art בשאר דינין שאין בתחלתן היזק behandelt, wie Darlehen, Aufbewahrung, Verpfändung u. dgl.

Auf dieses Gebiet der praktischen Halacha folgt endlich das letzte Buch ס' שופטים, das sich auf die theoretische Halacha dieses Teiles erstreckt.

c) Disposition der Unterabteilungen des Mischne Thora.

Wie im M.T. die Disposition seiner Haupteinteilung einen logischen Zusammenhang erkennen läßt, so auch die Disposition seiner Unterabteilungen. Jedes Buch besteht aus mehreren Sektionen (Halachot), die unter einander verwandte Halachagebiete behandeln und sich unter einen begrifflichen Gesichtspunkt stellen lassen. Dieser gemeinsame Gesichtspunkt ist sehr geschickt in dem Titel des Buches angedeutet, der so gewählt ist, daß er auch mitunter heterogene Sektionen umfassen kann. Denn ganz konsequent ließ sich bei dem massenhaft vorhandenen Stoffe nicht verfahren, und oft wurde auch eine ungleichartige Sektion in ein ספר aufgenommen und die Einheit nur durch die höhere Tendenz des „Buches" hergestellt, die ihm M. gegeben hat. Diese Tendenz ist angegeben in dem Titel und deutlicher gemacht durch einen Schriftvers, mit welchem M. als Motto das Buch überschreibt. Das Motto deutet in sinnreicher Weise den Inhalt des ganzen Buches an und bildet zugleich ein begriffliches Band um alle Sektionen eines Buches, so daß diese, auch wenn sich eine halachisch ungleichartige Sektion darunter befindet, in

---

ein mit den Worten: אכלול בו מצות מכירת וקנין וקראתי שם ספר זה ספר קנין. Allein bei der Einführung des zunächst folgenden Buches ס' משפטים hat er die Homogenität beider in seiner äußerst präzisen Ausdrucksweise angedeutet. Daselbst sagt er nämlich: אכלול בו מצות שבין אדם לחבירו בשאר דינין שאין בתחלתן היזק. Die Worte בשאר דינין deuten unzweifelhaft darauf hin, daß auch das vorhergehende Buch Verordnungen derselben Kategorie (שאין בתחלתן היזק) enthält, und daß er beide Bücher unter denselben Gesichtspunkt stellt. Freilich schließt dieses Teilungsprinzip auch die nicht minder zahlreichen Fälle ein שיש בהן שכר.

ihrer ethischen Tendenz eine geistige Einheit bilden. Demselben Doppelzwecke nur in retrospektivem Sinne dienen zunächst auch die Schriftstellen oder moralischen kurzen Betrachtungen am Schlusse jedes Buches, die zuweilen zum Inhalte des folgenden Buches hinüberleiten und so auch unter den einzelnen Büchern eine Verbindung herstellen.

Diese Sentenzen am Anfange und am Schlusse jedes der 14 Bücher verleihen dem M. T. einen eigenen Reiz. Der in ihm behandelte spröde halachische Stoff wird dadurch ethisch gehoben und vergeistigt; es wird gezeigt, wie die einzelnen Teile der Halacha von der hl. Schrift ausgehen und wieder in sie einmünden, und wie die ganze Halacha nur eine Verwirklichung und Ausgestaltung der großen ethischen Zwecke der Thora bildet. Dieser Gesamteindruck wird noch verstärkt durch die jeder Sektion vorangeschickten biblischen Gebote und Verbote, ganz abgesehen von ihrem praktischen Zwecke, von dem weiter unten (S. 306f) die Rede sein wird.

Wenn man den M. T. ein Lehrgebäude oder ein Religionsgebäude des Judentums nennt, so sind die angeführten Äußerlichkeiten die Ornamentik des architektonischen Bauwerkes, die seinen höheren Sinn und Zweck in seiner Gesamtheit wie in seinen Teilen veranschaulicht.

I. ספר המדע

Motto: משוך חסדך ליודעיך וצדקתך לישרי לב
Ps. 36, 11

enthält 5 Sektionen: 1. יסודי התורה, 2. דעות, 3. תלמוד תורה, 4. עכו"ם וחקותיהם, 5. תשובה.

Titel und Motto deuten an, daß dieses Buch von der Erkenntnis Gottes handelt. Mit der höchsten Erkenntnis, die dem Menschen erreichbar, mit der Gotteserkenntnis, läßt M. sein gewaltiges Werk beginnen. Ihr ist zunächst die erste Sektion gewidmet, die den Titel führt: יסודי התורה. Doch heißt dies nicht „Grundprinzipien der Thora", sondern Grundprinzipien alles Wissens überhaupt, wie die ersten Worte des ersten Abschnittes angeben[1]): יסוד היסודות ועמוד

1) Die Anfangsbuchstaben dieser Worte ergeben akrostichisch den Gottesnamen, mit dem M. sein Werk anhebt.

החכמות. „Der Urgrund aller Gründe und die Säule aller Wissenschaften" ist die Erkenntnis, daß es ein Urseiendes gibt usw. Die ersten 4 Perakim enthalten das Erhabenste und Tiefste, die מעשה מרכבה und מעשה בראשית, das, was M. mit dem mystisch gewordenen Namen פרדס belegt, was ihm gleichbedeutend ist mit Spekulation, Philosophie, und was er, unter Berufung auf einen talmudischen Ausspruch (Sukka 28a), höher stellt als die Diskussionen des Abaji und Raba[1]). M. verbreitet sich hier über die höchsten religiösen und philosophischen Gedanken, über die Definition des Gottesbegriffes und die Auffassung der ihm beigelegten Attribute, über Angelologie, Kosmologie und Seelenlehre. Diese vier Perakim gehören in das Gebiet der Metaphysik und Physik und belehren uns über das Wesen Gottes und seine Werke. P. 5 und 6 behandeln den Namen Gottes: wodurch wir ihn heiligen und entweihen oder profanieren. P. 7 und 10 entwickeln M.s Auffassung über Prophetie. Daß M. dieses Thema in diesem Buche behandelt, rechtfertigt er P. VII, 1 damit, daß die Eignung zur Prophetie auch die Beschäftigung mit den oben erörterten tiefen Problemen des Pardes voraussetzt.

Nachdem M. in der ersten Sektion Metaphysik und Physik behandelt — die andern Themata, Gottesname und Prophetie, treten in losem Zusammenhange gewissermaßen nur als deren Gefolgschaft auf — geht er in der zweiten S. דעות ה' zur Erörterung der Ethik und Diätetik über, bei welchen beiden er das Aristotelische Mittelmaß empfiehlt. Wer sich daran hält, ist ein Weiser; daher folgen die Vorschriften für den Weisen, dem sich dann die Vorschriften für allgemein menschliche Sitten unter besonderer Berücksichtigung der Hilfsbedürftigen und Schwachen anschließen.

Während die ersten beiden Sektionen uns über Gotteserkenntnis und deren Folge, die edle menschliche Sitte, belehren, führt uns die dritte S. zur Quelle, aus der wir Gotteserkenntnis und edle Sitte schöpfen können, zur Thora, תלמוד תורת ה', und warnt uns die vierte S. vor dem, was die Gotteserkenntnis und menschenwürdige Sitte am meisten bedroht, d. i. vor dem Götzendienst und der götzendienerischen

1) Josef Karo bemerkt zu dieser Stelle P. IV, 13 „Wollte Gott, M. hätte sie nicht geschrieben." Vgl. hierüber M. Joël „Gegen Gildemeister" S. 21.

Sitte: ה' עכו"ם וחקותיהם. Ist aber der Mensch durch letztere in Sünde und Irrtum verfallen, so gibt es dafür eine Heilung in der Buße und Rückkehr, ה' תשובה. Der letzte Abschnitt dieser letzten Sektion des ס' המדע setzt auseinander, daß man Gott nicht um äußerer Vorteile willen, sondern aus Liebe dienen müsse, und schließt mit der erbaulichen Betrachtung, daß die Gottesliebe der Gotteserkenntnis entquelle (ועל פי הדעה תהיה האהבה). „Daher vertiefe sich der Mensch in die Wissenschaften, die ihn Gott erkennen lassen, soweit seine Geistesgaben reichen, wie es in ה' יסודי התורה erörtert ist." Diese Betrachtung schließt eben so würdig „das Buch der Erkenntnis" ab, wie sie zum „Buche der Liebe" hinüberleitet.

II. ס' אהבה

Motto: מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי
Ps. 119, 97

enthält 6 Sektionen: 1. קריאת שמע, 2. תפלה וברכת כהנים, 3. תפילין ומזוזה וספר תורה, 4. ציצית, 5. ברכות, 6. מילה.

Der Inhalt dieses Buches bezweckt, die Erinnerung an Gott wach zu erhalten (vgl. oben S. 273 f.). In erster Reihe geschieht dies durch das Lesen des Sch'ma, welches das Gottesbekenntnis enthält, ה' קריאת שמע, dann durch das Gebet, mit welchem der Priestersegen verbunden ist ה' תפלה וברכת כהנים, ferner durch das Lesen der Thora und durch die religiösen Symbole: תפילין, ציצית, מזוזה. M. faßt מזוזה, תפילין und ספר תורה in eine Sektion zusammen, weil für das Schreiben der Thorarolle und der in den תפילין und der מזוזה enthaltenen Schriftabschnitte die Halacha in vieler Beziehung eine gemeinsame ist. Von den angeführten Symbolen blieb noch ציצית zu behandeln, dem die nächstfolgende Sektion gewidmet ist: ה' ציצית. Die bisher erwähnten gottesdienstlichen Übungen wiederholen sich in regelmäßiger, stetiger Weise. Der Inhalt der zwei folgenden Sektionen hängt von besonderen Gelegenheiten und Zufällen ab. So die Segenssprüche ה' ברכות und die Beschneidung ה' מילה. Es folgt dann die Gebetordnung fürs ganze Jahr, die eigentlich hinter ה' ברכות oder ה' תפלה gehört hätte, der aber M., da sie nicht wie die Perakim in Paragraphen (Halachot) eingeteilt ist, sondern große zusammenhängende Stücke enthält, besser den Platz

am Schlusse des Buches als Anhang angewiesen hat. Wie das ס' אהבה mit dem Ausdrucke der Liebe beginnt מה אהבתי תורתך, so schließt es auch mit dem Freudenrufe des Propheten שוש אשיש בה' (Jes. 61, 10).

III. ס' זמנים

Dieses Buch, das demselben Zwecke gewidmet ist wie das vorhergehende, hat auch ein ähnliches Motto:

נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה
Ps. 119, 111

Es enthält 10 Sektionen: 1. שבת, 2. עירובין, 3. שביתת עשור, 4. שביתת י"ט, 5. חמץ ומצה, 6. שופר סוכה ולולב, 7. שקלים, 8. קדוש החדש, 9. תעניות, 10. מגילה וחנוכה.

M. beginnt mit ה' שבת, weil dies die wichtigste, strengste und zugleich am häufigsten vorkommende Festzeit ist[1]). Die Ausführungen von ה' עירובין beziehen sich allerdings auf שבת, allein wegen des größeren Umfanges des hierher gehörigen Halachastoffes und wegen seines zu speziellen Charakters wurde ihm eine besondere Sektion gewidmet. Den Anordnungen über Sabbat folgen die über den Versöhnungstag, ה' שביתת עשור, weil dieser ebenfalls ein Sabbat ist und die Gebote der Arbeitsenthaltung — bis auf die Strafe für deren Übertretung — mit ihm gemeinsam hat[2]). Es folgen nun die Halachoth über die andern Feste ראש השנה und שלש רגלים. Da die Vorschriften über Arbeitsenthaltung diesen Festen gemeinsam sind, so werden sie in einer Sektion unter dem Titel שביתת יו"ט behandelt[3]). Hierher gehören auch die Vorschriften über חול המועד und ערב יו"ט mit besonderer Berücksichtigung des ערב פסח. Mit jedem dieser Feste aber (mit Ausnahme des Wochenfestes) sind besondere religiöse Gebräuche verbunden. So mit Pessach der Genuß des ungesäuerten Brotes, mit dem Neujahrsfeste der Schofar, mit dem Hüttenfeste die Laubhütte und der Feststrauß. Diese speziellen Festzeichen erheischten eine besondere Behandlung. Daher wird חמץ ומצה, deren Halacha allein

1) Vgl. V. d. T. in seiner Einleitung zu ה' שבת.
2) Vgl. שביתת עשור I, 2.
3) V. d. T. das.

schon sehr umfangreich ist, in einer besondern Sektion behandelt, שופר, סוכה und לולב hingegen, welche einen geringen Halacha-Umfang haben, in eine Sektion unter dem Titel ה' שופר סוכה ולולב zusammengefaßt. Die Reihenfolge der Behandlung richtet sich hier nach der Zeitordnung [1]). Hierauf folgen ה' שקלים, die nur insofern in dieses Buch gehören, als der Aufruf zur Abgabe des Schekel in einer bestimmten Zeit (am 1. Adar) erfolgte. Sonst aber hat dieses Gebot mit dem vorherigen nichts gemein, da es nicht die Feier einer gewissen Zeit anordnet, weshalb es auch seinen Platz hinter der Halacha über die Festzeiten einnimmt. Zur Feststellung der Zeiten aber, an welche die besprochenen Halachot sich knüpfen, ist die Kalenderberechnung notwendig, welche in ה' קדוש החדש gegeben wird. Bis hierher war von solchen Vorschriften die Rede, denen biblische Ge- oder Verbote zugrunde liegen. Nun folgen die bloß ßoferischen Anordnungen, welche sich auf bestimmte Zeiten beziehen: ה' תעניות und ה' מגילה וחנוכה. Bei ersteren läßt sich ein Teil der Bestimmungen, das Anrufen der göttlichen Hilfe nämlich zur Zeit der Bedrängnis — allerdings nur andeutungsweise [2]) — in der hl. Schrift nachweisen und darum wird diese Halacha der Sektion מגילה וחנוכה vorangestellt. Letztere jedoch, die ausschließlich ßoferischen Ursprunges ist, hat darum mit Recht ihren Platz am Ende des Buches gefunden.

Den Schluß von ה' חנוכה bildet die Halacha היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו nach Sabb. 23b, wozu M. hinzufügt: שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (Prov. 3, 17).

Dieser Zusatz soll offenbar zu dem folgenden ס' נשים hinüberleiten unter besonderem Hinweis auf dessen letzte Sektion ה' סוטה.

---

1) V. d. T. das.

2) In der Stelle וכי תבאו מלחמה בארצכם על חצר הצורר אתכם Num. 10, 9. Als besondere מ"ע wird diese Schriftstelle auch von M. nicht betrachtet, sondern im S. H. mit Gebot 59 zusammengefaßt. Vgl. V. d. T. zu ה' תעניות I, 1.

IV. ס' נשים

Motto: תורת חכם מקור חיים לסור ממוקשי מות
Prov. 13, 14

enthält 5 Sektionen: 1. אישות, 2. גירושין, 3. יבום וחליצה, 4. נערה בתולה, 5. סוטה.

Das Buch behandelt die Beziehungen der Geschlechter zueinander[1]), und zwar zunächst das Verlöbnis und die Eheschließung ה' אישות[2]). Die Ehe kann wieder aufgelöst werden durch einen Scheidebrief oder durch den Tod, ה' גירושין[3]). Eine durch den Tod des Mannes aufgelöste Ehe führt im Falle der Kinderlosigkeit zur Leviratsehe, die durch Chaliza vermieden wird ה' יבום וחליצה. In den bisher betrachteten ehelichen Verhältnissen war der geschlechtliche Umgang ein von der h. Schrift erlaubter, legitimer. Es werden nun die Fälle aufgeführt, in denen er ungesetzlich und straffällig ist: bei Verführung und Notzucht, ה' נערה בתולה, und bei Ehebruch, ה' סוטה.

Diese Sektion und damit das ס' נשים schließt mit der Mahnung, auf Frau, Kinder und Hausgenossen Acht zu haben, damit sie unbescholten bleiben und sich das Wort der Schrift bewähre וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא (Hiob 5, 24).

V. ס' קדושה

Motto: פעמי הכן באמרתך ואל תשלט בי כל און
Ps. 119, 133

enthält 3 Sektionen: 1. איסורי ביאה, 2. מאכלות אסורות, 3. שחיטה.

Das Buch beginnt mit איסורי ביאה, weil diese Materie ihrem Wesen nach eine Fortsetzung des vorhergehenden Buches ist. Es folgen hierauf die Speisegesetze und das Schlachtritual. Über den ethischen Zusammenhang dieser Materien vgl. M.s Worte oben (S. 274).

Dieses Buch schließt mit dem Gebete: Gott möge uns bewahren vor dem Umhertappen im Finstern und möge uns erleuchten, das

---

1) S. M.s Einleitung zum M. T. ספרי יבריאי אבליל בי המצית כל בצילה.

2) P. 1—10 handelt vom Verlöbnis, 11—25 von der Ehe.

3) P. 1—11 bespricht die durch den Scheidebrief, P. 12—13 die durch den Tod aufgelöste Ehe.

Krumme zu ebnen und die geraden Pfade zu lehren, wie es heißt: נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי (Ps. 119, 105).

VI. ס' הפלאה

Motto: נדבות פי רצה נא ה' ומשפטיך למדני Ps. 119, 108

enthält 4 Sektionen: 1. שבועות, 2. נדרים, 3. נזירות, 4. ערכין וחרמין.

Das Buch handelt vom Eide, ה' שבועות, sodann von eidlichen Verpflichtungen, durch welche man sich erlaubte Handlungen oder Genüsse versagt, ה' נדרים und ה' נזירות, oder Gegenstände dem Heiligtume weihet, ה' ערכין וחרמין. Die häufiger zur Anwendung kommende Halacha wird hier der seltener anwendbaren vorangestellt [1]). Eide kommen öfter vor als Gelübde und diese häufiger als das Nasiräat. Die Weihungen zum jerusalem. Tempel finden seit dessen Zerstörung überhaupt keine Anwendung, daher auch ihrer Halacha der letzte Platz in diesem Buehe angewiesen ist [2]). Auf den überwiegenden Inhalt des Buches wird zum Schlusse passend hingewiesen mit den Worten: איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך (Deut. 16, 17).

VII. ס' זרעים

Motto: תהי ידך לעזרני כי פקודיך בחרתי [3]) Ps. 119, 173

enthält 7 Sektionen: 1. כלאים, 2. מתנות עניים, 3. תרומות, 4. מעשרות, 5. בכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין, 6. מעשר עני ונטע רבעי, 7. שמטה ויובל.

Die Reihenfolge dieser Materien richtet sich nach der Zeitordnung. M. beginnt mit der Halacha, welche die Aussaat angeht:

---

1) Daß M. sich bei der Anordnung der Sektionen von diesem Motive leiten läßt, hebt V. d. T. wiederholentlich hervor; so in seiner Einleitung zu ס' נזיקין: ויש להקדים חמצוי לשארנו מצוי.

2) Die Aufnahme von ה' ערכין וחרמין in ס' הפלאה motiviert M. am Anfang dieser S. mit den Worten הערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש s. J. Karo z. St. Über die Anwendbarkeit des Nasiräats und der Weihungen nach der Zerstörung des Tempels vgl. M. T. ה' נזירות II, 20 und ה' ערכין וחרמין VIII, 8.

3) Ein sehr sinnreicher Hinweis auf die Abgaben und Unterstützungen, von denen dieses Buch — abgesehen von der ersten S. — handelt.

כלאי הכרם und כלאי זרעים. Im Zusammenhange damit werden auch die andern Arten von כלאים (כלאי בהמה und כלאי בגדים) mit in den Kreis der Behandlung gezogen. M. geht dann zu der Halacha über, welche die Ernte betrifft. Bei dieser muß man, שכחה, לקט, עוללת, פרט, פאה den Armen überlassen. Als 6. Abgabe für die Armen folgt nun מעשר עני, obgleich es erst nach der Ernte fällig wird und zur Gruppe von תרומות ומעשרות gehört. Allein als Armengabe wird es in מתנות עניים ה' behandelt, und bei dieser Gelegenheit werden auch einige allgemeine Regeln über die folgenden verwandten Abgaben aufgestellt. Sodann werden in P. VII—IX die Anordnungen über die Armenpflege im allgemeinen auseinandergesetzt.

Hierauf folgt die Halacha über die Aussonderungen, welche — mit Ausnahme des מעשר עני — bei der Aufspeicherung des Getreides in Betracht kommt, und zwar in der Reihenfolge, in der diese Aussonderungen erfolgen: ה' תרומות, ה' מעשר, ה' מעשר שני. Mit letzterem wird נטע רבעי verbunden, weil beide das Gemeinsame haben, daß sie nur innerhalb der Mauern Jerusalems verzehrt werden durften.

In der folgenden Sektion werden unter dem Titel ה' בכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין solche Abgaben an die Priester behandelt, die — wie M. selber angibt [1] — nicht schon an andern Stellen ihre Erledigung finden, das sind: 1) בכורים, 2) חלה, 3) מתנות (זרוע לחיים וקיבה), 4) ראשית הגז, 5) פדיון הבן, 6) פטר חמור. Die Reihenfolge dieser Halachot ist leicht ersichtlich. Es werden zuerst behandelt die Abgaben von Frucht- bezw. Getreidegattungen, בכורים und חלה, sodann die von Tieren, ראשית הגז und מתנות, endlich die die Auslösung von Mensch und Tier betreffenden, פדיון הבן und פטר חמור.

Die bisher besprochene Halacha dieses Buches kam zumeist (während des Tempelbestandes) alljährlich zur Geltung. Es folgt nun ה' שמטה ויובל, deren Halacha nur alle 7, bezw. 50 Jahre zur Anwendung gelangte. Hierher gehört auch am Schlusse der Sektion (P. 13) die Halacha über die dem Stamm Levi zugewiesenen Wohnsitze im hl. Lande. Dieses Thema gibt M. zu einer lichtvollen, allgemein menschlichen Betrachtung Anlaß, in welcher er über alle

1) בכורים I, 16.

Unterschiede der Geburt und Nationalität sich erhebt und nur eine Aristokratie anerkannt, die der Gotteserkenntnis und des sittlichen Lebenswandels. Warum — fragt M. — hatte der Stamm Levi keinen Anteil am Gut und Besitz Israels? Weil er Gott dienen und seine Wege der Tugend und Gerechtigkeit öffentlich verkünden sollte. Daher durften die Leviten auch nicht in den Krieg ziehen. Sie sollten vielmehr ein Gottesheer bilden. Dies gilt aber nicht bloß vom Stamme Levi, sondern jeder Weltenbewohner (כל איש ואיש מכל באי העולם), der sich von seinem Geiste getrieben fühlt, sich auszusondern von der Menge, sich vor Gott zu stellen und ihm in reiner Gotteserkenntnis zu dienen, der in Geradheit vor ihm wandelt, wie ihn Gott geschaffen, und sich befreit von all den Sorgen und Berechnungen, mit denen die Menschen sich abmühen, der ist geweiht als etwas Allerheiligstes הרי זה נתקדש קדש הקדשים, dessen Anteil wird auch Gott sein für und für, wie König David sagt: ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי (Ps. 16, 5).

VIII. ס' עבודה

Motto: שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך
Ps. 122, 6

enthält 9 Sektionen: 1. בית הבחירה, 2. כלי המקדש והעובדים בו, 3. ביאת המקדש, 4. איסורי מזבח, 5. מעשה הקרבנות, 6. תמידין ומוספין, 7. פסולי המוקדשין, 8. עבודת יום הכפורים, 9. מעילה.

Der Inhalt dieses Buches betrifft den Tempel und die gemeinsamen Opfer des Volkes. Die Aufeinanderfolge der Sektionen richtet sich, wie im vorhergehenden Buche, nach der Zeitfolge, in welcher die Objekte der Behandlung gedacht werden. Zuerst wird der Bau des Tempels beschrieben mit seinen innern Abteilungen und Einrichtungen, wie Altar, Leuchter, Tisch und dem Ort, wo die h. Lade sich befand. Dann der Tempelhof mit seinen Toren und Hallen und schließlich die Tempelwache: ה' בית הבחירה. Sodann wird alles behandelt, was zum Tempeldienste notwendig ist: das Salböl und das Räucherwerk, die dazugehörigen Spezereien sowie die verschiedenen Gerätschaften, die im Tempel verwendet wurden; ferner die Personen, die beim Tempeldienste tätig waren, die Leviten, die Priester, der Hohepriester,

die Volksvertreter (אנשי מעמד) und die Beamten; endlich die priesterliche Kleidung und die Kleiderordnung: ה' כלי המקדש והעובדים בו. Nicht jedem war der Zugang zum Tempel gestattet, vor allem nicht den Trunkenen. Der Unreine mußte sich schon vom Tempelberg, der mit Leibesfehlern behaftete Priester von den Räumen jenseits des Altars fernhalten. Der Priester bedurfte vor dem Dienste einer gewissen Vorbereitung und Heiligung. Die einschlägige Halacha wird in der folgenden Sektion behandelt ה' ביאת המקדש. Während diese Sektion lehrt, wer zum Tempel und Tempeldienst nicht zugelassen werden darf, zeigt die nächste Sektion, was vom Altar auszuschließen ist: fehlerhafte Tiere, verdorbenes Mehl, gewisse Weine und Öle, Sauerteig, Honig usw. ה' איסורי מזבח.

So ist M. allmählich zum Akte der Opferung selbst gelangt. Um der hier einschlägigen reichhaltigen Halacha Herr zu werden und sie übersichtlich darstellen zu können, mußte eine mehrfache Teilung des Stoffes vorgenommen werden. M. schuf hierfür zunächst 3 Sektionen: ה' מעשה הקרבנות über die Opferhandlung, ה' תמידין ומוספין über die Ordnung beim Opferdienste, ה' פסולי המוקדשין über das Unzulässige beim Opferdienste. Nach M.s Angabe in seiner Disposition der Haupteinteilung (s. oben S. 274) sollten im ס' עבודה freilich nur die Opfer der Gesamtheit behandelt werden, während die Privatopfer dem nächsten Buche ס' קרבנות zugewiesen sind. Allein diese Trennung ließ sich doch nicht streng durchführen, weil die Halacha über Gemeinde- und Privatopfer sich häufig berührt und ineinander greift. Darum werden sie in ה' מעשה הקרבנות nebeneinander behandelt und sogar die freiwilligen Opfer, נדר und נדבה, die קרבן יחיד sind, in diese Sektion eingereiht. (P. 14—17). Durch Verweisung einer Anzahl Privatopfer, die eine spezielle Halacha aufweisen, in das folgende ס' קרבנות wird das ס' עבודה wesentlich entlastet und übersichtlicher gemacht.

In ה' תמידין ומוספין wird dann die Ordnung des Opferdienstes sämtlicher Wochen-, Sabbat- und Festtage gegeben und der Versöhnungstag nur gestreift. Da an diesem Tage der Opferritus ein ganz eigenartiger ist, so wird ihm, nach Erledigung der andern Opfervorschriften in den 3 oben genannten Sektionen, eine besondere Sektion

gewidmet ה' עבודת יום הכפורים [1]). Die letzte Sektion bildet ה' מעילה, die man eigentlich im nächsten Buche ס' קרבנות erwarten sollte, weil קרבן מעילה das Opfer eines einzelnen und מעילה gleich תמורה bei allen dort angeführten Opferarten möglich ist. Allein ה' מעילה bezieht sich auf die im ס' עבודה erörterten קדשי בדק הבית — während תמורה nur bei קרבן יחיד stattfindet — daher hat diese Halacha am Ende dieses Buches ihren zweckmäßigen Platz gefunden [2]). Den Schluß der ה' מעילה und zugleich des ס' עבודה bildet eine sehr wichtige Betrachtung über die Bedeutung der Opfer überhaupt. In längerer Ausführung warnt M. eindringlich davor, von den Opfern gering zu denken, weil man ihren Grund nicht anzugeben wisse. „Der Mensch bemühe sich, die Vorschriften der hl. Thora zu verstehen und ihren Endzweck nach seiner Fassungskraft zu erkennen. Kann er bei einem Gebot den Grund und Zweck nicht finden, so sei es deshalb nicht gering in seinen Augen, er dränge sich an das Göttliche nicht heran und denke nicht darüber wie über profane Dinge .... Zu den משפטים gehören solche Gebote, deren Grund und Nutzen für die Welt offenkundig ist, wie das Verbot des Raubes und Blutvergießens und das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern. Die חקים sind solche Gebote, deren Grund nicht bekannt ist, von denen die Weisen [3]) sagen: „Den Satzungen, die ich Dir vorgezeichnet, sollst Du nicht übel nachsinnen; die Leidenschaft des Menschen stößt sich daran und die Völker der Erde erheben dagegen Einwendungen, wie bei איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח .... Sämtliche Opfer gehören zu den חקים. Um des Opferdienstes willen, sagen die Weisen, besteht die Welt .... und die Beobachtung der חקים ist der der משפטים vorangestellt, wie es heißt: "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם [4]) (Lev. 18,5).

1) Über die Trennung der hierher gehörigen Halacha von שביתת עשור s. oben S. 267 und 284.

2) Diese Begründung verdanke ich Frankels Vorlesungen über Architektonik des Jad ha-chasaka.

3) Joma 67 b.

4) Diese Ausführungen M.s scheinen in schroffem Widerspruche zu seiner Ansicht im More Nebuchim III, 32 und 46 zu stehen, nach welcher der Opferkultus im ganzen wie im einzelnen eingehend begründet wird. Nachmanides (in s. Komment. zu

Lev. 1, 9) bekämpft bekanntlich diese Begründung. Zacharias Frankel äußert sich über diese Frage in seinen handschriftlichen Vorlesungen über die „Architektonik des Jad ha-chasaka" folgendermaßen: „M. stellt hier (Schlußbetrachtung von ה' מצילה) die Opfergesetze als etwas Absolutes hin, dessen eigentlichen Grund wir nicht oder nur annähernd begreifen können. Im More Nebuchim dagegen gibt er einen Grund für die Opfer im allgemeinen und speziellen an. Sowohl die allgemeine wie die spezielle Erklärung ist hinfällig und kaum an einigen Stellen stichhaltig. Die obige Stelle (מצילה VIII, 8) gibt uns die Wahrnehmung an die Hand, daß M. die Opfermotivierung nur als Komplement in dem philosophischen Werke ansah. Die Lücke, die durch das Übergehen der Opfer in der im More beabsichtigten rationellen Begründung der hl. Schrift entstanden wäre, und aus der sogar ein Widerspruch gegen die rationelle Auffassung hätte deduziert werden können, mußte beseitigt werden. Die eigentliche Ansicht M.s liegt uns jedoch in Obigem klar vor. Die Kommentatoren des More [damit ist wohl Scheyer, More III, S. 217 Anm. 3 gemeint, vgl. dagegen Joël, Maimonides S. 86 Anm. 2] haben M. einen von ihm gewiß nicht mit Dank aufgenommenen Dienst erwiesen, wenn sie gegen die gegründeten Einwände des Nachmanides auftraten und diesen eines nicht genügenden Eindringens in die Intentionen M.s beschuldigten. Eine Beschuldigung, die nach Obigem vielmehr sie trifft." Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß der Widerspruch bei M. sich nicht bloß auf seine allgemeine Opfertheorie im M. T. und More beschränkt. Auch die übrigen in der obigen Stelle angeführten 5 biblischen Anordnungen, die nach dem Vorgang des Talmud als חקים charakterisiert werden, sucht M. im More gleichfalls zu erklären und zu begründen. So בשר חזיר und בשר בחלב im More III, 48, עגלה ערופה das. 40, שעיר חמשתלת das. 46, und bei פרה אדומה weiß M. nur die vorgeschriebenen עץ ארז ואזוב ושני תולעת nicht zu erklären, für פרה אדומה selbst aber sucht er wenigstens zum Teil eine Begründung. Sollte es M. auch mit diesen Begründungen nicht ganz ernst gewesen sein und er sie nur angeführt haben, um in seinem rationalistischen Begründungssystem keine Lücke zu lassen? Besonders aber ist zu bedenken, daß das ס' טהרה ein ähnliches Schlußwort hat wie ס' עבודה. Daselbst heißt es: „Es ist eine offenkundige Sache, daß die טומאות und טהרות Entschließungen der Schrift (גזרות הכתוב) sind und nicht zu den Dingen gehören, denen die menschliche Erkenntnis sich zuneigt. Sie gehören zu den חקים ebenso wie טבילה, da doch die טומאה kein Schmutz ist, der durch Wasser weggespült werden könnte". Gleichwohl sucht M. das ganze große Gebiet von ס' טהרה in Kap. 47 des More eingehend zu begründen. Diese Vorschriften sind nach seiner Ansicht bestimmt, den Zugang zum Tempel zu erschweren oder — wie bei den Opfern — den Sitten der Sabäer entgegenzuwirken. Übrigens deutet M. in dem Schlußwort zu ס' טהרה selbst einen Grund an (ואעפ"כ רמז יש בדבר): daß die Reinheitsgesetze eine lautere Gesinnung zu erwirken geeignet sind. Den Schlüssel zu der widerspruchsvollen Haltung M.s in dieser Frage der Erklärungsfähigkeit der חקים gibt uns indessen sein Schlußwort zum ס' קרבנות. In Temura IV, 13 heißt es nämlich: Obgleich alle Chukkim der Thora absolute Entschließungen (גזרות) sind, wie wir am Schlusse von Meïla erklärt haben, so geziemt es sich doch, ihnen nachzusinnen und sie soweit als möglich zu erklären. Sagen doch die alten Weisen, daß König Salomo alle Chukkim der Thora nach ihren meisten Ursachen zu begründen vermochte (vgl. Bemidb. rabb. cap. 19). Hierauf wird die Verordnung über die Verwechslung eines Opfertieres

IX. ס' קרבנות

Motto: לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא[1]
Ps. 116, 17

enthält 6 Sektionen: 1. קרבן פסח, 2. חגיגה, 3. בכורות, 4. שגגות, 5. מחוסרי כפרה, 6. תמורה.

Die Reihenfolge dieser Sektionen erscheint nach folgenden Gesichtspunkten geordnet[2]) zu sein. Es werden behandelt:

1. Die Opfer, welche durch außerpersönliche Verhältnisse herbeigeführt werden: a) durch bestimmte Zeiten ה' חגיגה, ה' קרבן פסח,

(Lev. 27, 10) in einer Weise begründet, die mit dem übereinstimmt, was M. More III, 46 darüber auseinandersetzt. Demnach vertritt M. den Chukkim gegenüber im M. T. wie im More einen und denselben Standpunkt. Die Chukkim sind nach seiner Meinung nicht an sich unerklärlich, sondern sie sind es nur dem, der nicht in ihren Grund einzudringen versteht. More III, 26 sagt er geradezu: „Solche Gebote, deren Nutzen der Menge nicht klar ist, nennt man Chukkim (ואלו שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו חקים)". Auf solche Menschen sei anwendbar die alte Deutung zu Deut. 32, 47 „Denn nicht ein leeres Wort ist es Euch"; glaubt Ihr aber ein solches gefunden zu haben, so erscheint es bloß Euch leer (Jeruschalmi Pea 15a u. a. a. O.). Selbst von der Mischna Berachot 33a „Wer betet: ‚bis auf ein Vogelnest erstreckt sich Deine Barmherzigkeit', dem wird Schweigen geboten" läßt sich M. nicht anfechten. Diese Mischna — sagt er — gehe von der Ansicht aus, daß die Thora nicht nach Gründen zu beurteilen, sondern lediglich als göttliche Willensäußerung anzusehen sei, er aber folge dieser Ansicht nicht. Und so gibt denn M. im Gegensatze zu der angeführten Mischna und der dazu gehörigen Erklärung der Gemara (מפני שנושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות) als Grund an: die Schonung des Muttergefühls in der Vogelmutter, welcher der schmerzliche Anblick des Raubes der Beute erspart werden soll (More III, 48). Ebenso wird daselbst das Verbot, das Muttertier mit dem Jungen an einem Tage zu schlachten, mit צער בעלי חיים motiviert. Um so auffallender ist es aber, daß M. in H. Tefilla IX, 7 in beiden Fällen gemäß der angeführten Mischna kodifiziert משתקין אותו mit der Motivierung: מפני שמצות אלו גזרות הכתוב ואינן רחמים. Ganz konsequent ist demnach M. in dieser Frage nicht vorgegangen. Vgl. hierzu Bacher a. a. O. S. 98, Anm. 3 und S. 115, Anm. 5.

1) Dieser Vers, in der Einzahl gehalten, soll wohl andeuten, daß es sich in diesem Buche um das Opfer des Einzelnen handelt.

2) Wir entnehmen diese Gesichtspunkte M.s Mischnakommentar, Einleitung zu סדר קדשים, wo sie in anderer Reihenfolge aufgestellt werden. Daselbst sagt M.: קרבן יחיד נחלק לח' חלקים: החלק הא' שיהא היחיד חייב קרבן על מעשה שעשה או דבר דבר. והחלק הב' שיתחייב קרבן על ענין מן הענינין שיש בו בגופו. והחלק הג' שיתחייב בזה על שום ענין מהענינין שיהיה בנכסיו. והחלק הד' שיתחייב בזה בחגיג זמן ידוע. והחלק החמישי שיתחייב בזה דרך נדבה. Der letztere Punkt wird in ה' מעשה הקרבנות behandelt (s. oben S. 290). Die anderen vier Gesichtspunkte sind jedoch in den Gruppen erkennbar, welche in diesem Buche hervortreten.

b) durch den Besitz ה' בכורות. Mit dieser Sektion wird auch מעשר בהמה verbunden, was M. an der Spitze derselben folgendermaßen motiviert: וכללתי המעשר עם הבכור לפי שמעשה שניהם אחד והכתוב כללו עמו שנאמר ואת דמם תזרוק, מפי השמועה למדו שזה דם מעשר ודם בכור.

2. Die Opfer, zu denen wir durch unsere Person verpflichtet werden: a) durch eine Handlung oder einen Ausspruch ה' שגגות, b) durch Zustände unseres Körpers ה' מחוסרי כפרה[1]).

ה' תמורה, welches sich auf alle in diesem Buche behandelten Opfer bezieht, bildet den passenden Schluß dazu. Mit Rücksicht auf eine unmittelbar vorhergehende Erörterung wurden als Schlußvers die Worte des Spruchdichters gewählt: ה א כתבתי לך שלישים במועצות ודעת להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחיך (Prov. 22, 20f).

X. ס' טהרה

Motto: לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי Ps. 51, 12

enthält 8 Sektionen: 1. טומאת המת, 2. פרה אדומה, 3. טומאת צרעת, 4. מטמאי משכב ומושב, 5. שאר אבות הטומאה, 6. טומאת אוכלין, 7. כלים, 8. מקואות.

Der Anlage dieses Buches liegt zum großen Teile M.s Einteilung der טומאות in seiner Einleitung zur Erläuterung des סדר טהרות zu Grunde[2]). Daselbst stellt M. im Eingange folgende 11 Arten von אבות דאוריית auf: 1. שרץ, 2. נבלה, 3. מת, 4. שכבת זרע, 5. מי חטאת, 6. חטאת, 7. זב, 8. זבה, 9. נדה, 10. יולדת, 11. מצורע. Diese Reihenfolge hat M. in seinem ס' טהרה verändert und zwar derart, daß die טומאה höheren Grades der des niederen Grades vorangestellt wird. Ordnet man nämlich diese טומאות nach ihren Graden[3]), so ergibt sich die nachstehende Reihenfolge: 1. מת, 2. מצורע, 3. זבה, 4. זב, 5. נדה, 6. יולדת, 7. נבלה, 8. מי חטאת, 9. שרץ, 10. שכבת זרע, 11. חטאת[4]). Diese Anordnung gibt sich denn auch

1) Zu diesen gehören חנדה והיולדת וחזבה וחזב.

2) Vgl. Frankel, D. H. S. 327 Anm. 1. 3) Frankel das. S. 263.

4) Der ט' חטאת weise ich hier die letzte Stelle an, weil sie nach M. zu כלים I, 4 Ende gar nicht in diese Reihenfolge gehört, aber doch teilweise in diesem Buche behandelt wird; s. die folgende Anmerkung.

im ganzen in den ersten 5 Sektionen, welche jene genannten 11 טומאות behandeln, deutlich zu erkennen.

S. 1 behandelt den höchsten Grad der טומאה, nämlich מת. Hierauf werden sogleich die Reinigungsmittel von טומאת המת angegeben חטאת und מי חטאת[1]), welche den Inhalt der 2. S. bilden, obgleich ihnen ihrem Grade nach diese Stelle nicht zukommt. Es folgt nun der 2. Grad der טומאה, nämlich טומאת צרעת, S. 3, wo neben צרעת אדם auch צרעת הבית und צרעת הבגד behandelt wird. S. 4 מט' משכב ומושב umfaßt זב, זבה, נדה, יולדת. Diese werden gemeinsam behandelt, weil die sieben אבות הטומאה, aus denen sie bestehen[2]) allen 4 gemeinsam sind. Von den 11 אבות הטומאה bleiben noch 3 übrig: נבלה, שרץ, שכבת זרע. Da die Halacha dieser Materien zu klein ist, um je eine besondere Sektion zu bilden, so faßt sie M. unter dem Titel ה' שאר אבות הטומאה zusammen und fügt denselben noch טומאת עבודה זרה, obzwar diese ein אב הטומאה מדרבנן ist, hinzu, weil sie zu שרץ Beziehungen hat, wie M. — um deren Einfügung zu rechtfertigen — in der Aufschrift dieser Sekt. bemerkt: ועבודה זרה מטמאה כשרץ[3]). Bis hierher war von den Gegenständen, von welchen die טומאה ausgeht, die Rede. Die nächsten zwei Sekt. ה' טומאת אוכלין und ה' טומאת כלים behandeln die Gegenstände, auf welche die טומאה übergeht, wobei gezeigt wird, unter welchen Umständen diese Gegenstände für טומאה empfänglich sind. ט' אוכלין ומשקין wird vorangestellt, weil diese auf einer מצות עשה basirt[4]). Endlich schließt das Buch mit ה' מקואות über die Herstellung der Reinheit. So wie M. den Titel des Buches der Mischna entlehnte, (ספר טהרה = סדר טהרות), so kann man auch R. Joses schönes Wort: אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה[5]) auf das ספר טהרה des M. übertragen, indem es mit der Halacha über טומאה beginnt und mit der über טהרה schließt. Um dieses Buch auch äußerlich

1) ט' חטאת besteht aus 3 אבות: פרה אדומה, פרים ושעירים הנשרפים, שעיר המשתלח. Hier wird bloß פרה אדומה behandelt, während פרים ושעירים הנשרפים in ה' מעשה הקרבנות P. 5 und שעיר המשתלח in ה' עבודת יום הכפורים P. 3 eingereiht ist.

2) s. M.s Einleitung zu סדר טהרות S. 1 Kol. 2.

3) ע"ז hat aber ebenso Beziehungen zu נבלה ט'; s. M. das. S. 2 Kol. 2.

4) Vgl. die Überschriften der beiden Sektionen.

5) Ende von מס' כלים.

als ספר טהרה zu charakterisieren, hat M. wie das Motto so auch die Schlußsentenz in diesem metaphorischen Sinne gewählt: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם (Ez. 36, 25).

XI. ס' נזיקין

Motto: הט לבי אל עדותיך ואל אל בצע
Ps. 119, 36

enthält 5 Sektionen: 1. נזקי ממון, 2. גניבה, 3. גזלה ואבדה, 4. חובל ומזיק, 5. רוצח ושמירת נפש.

Während M. in dem vorigen Buche den einschlägigen Halachastoff in regressiver Weise ordnet, indem er dem höheren Grade der טומאה den niederen folgen läßt, schlägt er in diesem Buche die progressive Methode ein. Zuerst behandelt er die Schädigungen, die nicht unmittelbar durch die Menschen selbst, sondern erst mittelbar durch die ארבעה אבות נזיקין zugefügt werden[1]). Diesen reihen sich die unmittelbaren Beschädigungen durch Menschenhand an, und zwar durch Diebstahl, in welches Gebiet auch die Anwendung des falschen Maßes und Gewichtes, die Grenzverrückung[2]) und der Menschendiebstahl gehört (ה' גניבה), und durch Beraubung, der auch Fundunterschlagung gleich zu achten ist (ה' גזלה ואבדה). Es folgt sodann die Halacha über körperliche Verletzungen und Angebereien ה' חובל ומזיק. Die höchste Stufe der Verletzungen, die tötlichen, werden in der letzten Sektion behandelt: der vorsätzliche Mord, der Totschlag, auf welchen letzteren die zeitweilige Verbannung (ערי מקלט) gesetzt ist, und die unentdeckte Blutschuld, die durch עגלה ערופה gesühnt wird. Als Gegenstück zu dem Vorhergehenden werden die Mittel zur Verhütung der Lebensgefahr (לעשות מעקה) und das Gebot der gegenseitigen Hilfeleistung (עזוב תעזוב עמו) besprochen. Die Schlußsentenz lautet: אמור אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה (Ez. 33, 11).

---

1) Vgl. V. d. T. Einleitung zu ס' נזיקין.

2) Im S. ha-Mizw. führt M. das Verbot 246 mit den Worten ein: הזהירנו שלא לגנוב תחום הארץ.

XII. ס' קנין

Motto: ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה
Prov. 4, 7

enthält 5 Sektionen: 1. מכירה, 2. זכייה ומתנה, 3. שכנים, 4. שלוחין ושותפין, 5. עבדים.

Hier sind 3 Gruppen zu unterscheiden:

1. Einzelerwerb und Besitz: a) durch Kauf, ה' מכירה, diese Erwerbsart wird als die gewöhnlichste vorangestellt; b) durch Besitzergreifung herrenlosen Gutes und durch Schenkung, ה' זכייה ומתנה; hierher gehört auch die letztwillige Schenkung, מתנת שכיב מרע.

2. Gemeinsamer Erwerb und Besitz: a) die Bestimmungen über die Rechte und Pflichten des einzelnen gegenüber seinen Anwohnern und gegenüber der Gesamtbevölkerung eines Ortes, ה' שכנים; b) die Bestimmungen über Assoziationen, Ermächtigungen, Vertretungen, Vormundschaft und dgl., ה' שלוחין ושותפין.

3. Sklavenhandel. Als minder gewöhnlicher Handelszweig erhält er die letzte Stelle in diesem Buche[1]). Zugleich wird auch die ganze auf Sklaven bezugnehmende Halacha auseinandergesetzt, wie Behandlung, Auslösung und Freilassung der Sklaven.

In der letzten Halacha schärft M. eine rücksichtsvolle Behandlung der Sklaven ein unter Hinweis auf den herrlichen Ausspruch Hiobs: אם אמאס וגו' (H. 31, 13—15). Grausamkeit und Frechheit, bemerkt M., seien Zeichen des Heidentums, aber die Nachkommen Abrahams, denen die Gotteslehre zuteil geworden, sollen erbarmungsvoll sein gegen alle Wesen, sie sollen die Eigenschaften Gottes nachahmen, von dem der Psalmist sagt, sein Erbarmen erstrecke sich auf alle seine Geschöpfe. Wer Erbarmen übt, wird Erbarmen erfahren, wie es heißt ונתן לך רחמים ורחמך והרבך (Deut. 13, 18).

XIII. ס' משפטים

Motto: אודך בישר לבב בלמדי משפטי צדקך
Ps. 119, 7

enthält 5 Sektionen: 1. שכירות, 2. שאלה ופקדון, 3. מלוה ולוה, 4. טוען ונטען, 5. נחלות.

1) Vgl. V. d. T. in seiner Einleitung zum ס' קנין.

In diesem Buche, das nur eine Fortsetzung des vorhergehenden ist, finden auch die übrigen Zweige des Handelsrechts ihre Erörterung (vgl. oben S. 275 und 280). Vorangestellt wird die Halacha über die vier Hüter: 1. שוכר, 2. נושא שכר, 3. שואל, 4. שומר חנם. Ihre umfangreiche Halacha wird auf 2 Sekt. verteilt: שוכר und נושא שכר auf הל' שכירות, und שומר חנם und שואל auf הל' שאלה ופקדון. Die allen 4 Hütern gemeinsame Halacha wird in den 3 ersten Abschnitten von הל' שכירות gewissermaßen als Einleitung zu den ארבעה שומרים behandelt. Bemerkenswert ist, wie M. in diese Sekt. die Ausführungen des ganz fernliegenden Verbots: לא תחסום שור בדישו (Deut. 25, 4) eingefügt hat. Dem Mietling nämlich ist es erlaubt, von den Früchten zu genießen, bei denen er beschäftigt ist. Dieselbe Milde — knüpft M. hier an — müsse man auch gegen Tiere üben. So wußte sich M. bei seinem architektonischen Vorgehen zu helfen und zwischen zwei heterogenen Materien das tertium comparationis zu finden. Nach Erledigung der שומרים folgt, weil begrifflich mit dem Thema verwandt, הל' מלוה ולוה über Gläubiger und Schuldner; hierzu gehört auch die Halacha über Verzinsung, Pfändung, Bürgschaft, über das Wechsel- und Hypothekenrecht u. A. Die zunächst folgende Sekt. הל' טוען ונטען über Ankläger und Beklagten, behandelt das zivilgerichtliche Prozeßverfahren, das sich zwar auf das ganze Handelsrecht, besonders aber auf die in diesem Buche vorher behandelten Materien bezieht, weshalb es auch unmittelbar diesen angereiht wird. Hier werden die hauptsächlichsten Momente des zivilgerichtlichen Prozeßverfahrens im Zusammenhange behandelt: so die gänzliche oder teilweise Ableugnung (מודה במקצת und כופר הכל), die Eidesleistung als Beweismittel[1]), die Besitzergreifung (חזקה) u. a. m. Den Schluß des Buches bildet הל' נחלות über das Erbrecht, wohin auch das Erstgeburts- und das Vormundschaftsrecht gehört. Der Vormund — so schließt M. — müsse ganz besonders gewissenhaft mit dem Gute seiner Mündel umgehen, denn er ist verantwortlich vor Gott, von dem es heißt: סלו לרכב בערבות אבי יתומים .... (Ps. 68, 5—6).

1) Vgl. oben S. 271.

XIV. ס' שופטים

Motto: פתח פיך שפט צדק ודין עני ואביון
Prov. 31, 9

enthält 5 Sektionen: 1. סנהדרין, 2. עדות, 3. ממרים, 4. אבל, 5. מלכים ומלחמותיהם.

M. beginnt mit der Behandlung der Halacha über das Synhedrion, ה' סנהדרין והעונשין המסורים להם, über die verschiedenen Arten der Gerichtshöfe, über deren Zusammensetzung und Kompetenzen, über Rechtsirrtümer, Gerichtsverfahren und Strafvollzug. Gelegentlich der Auseinandersetzung über die Autorität des Richters wird auch die des Gemeindevorstehers behandelt. Eine Fortsetzung dieser Halacha bringt die folgende Sekt. ה' עדות über den gerichtlichen Beweis in zivil- wie in kriminalrechtlicher Beziehung, über fähige, unfähige, sich widersprechende und falsche Zeugen.

Es folgt dann die Halacha über die widerspenstigen Richter, ה' ממרים, und über den widerspenstigen Sohn, und als Gegenstück dazu sind die Pflichten der Ehrfurcht gegen die Eltern eingefügt. Passen schon die beiden letztgenannten Materien nicht recht in das ס' שופטים, so noch weniger die folgende Sekt. ה' אבל. Das hat M. selbst gefühlt, und in wie äußerlicher Weise er den Zusammenhang dieser Halacha mit dem übrigen Inhalte des ס' שופטים herzustellen gesucht hat, ist bereits oben (S. 270) gezeigt worden.

Neben dem Synhedrion ist die höchste Autorität im Staate der König. Seine Rechte und Pflichten, zu denen auch das Recht und die Pflicht der Kriegführung gehört, werden in der letzten Sekt. ה' מלכים ומלחמותיהם auseinandergesetzt. Die Lehre vom מלך המשיח und von den ימות המשיח gehört ebenfalls hierher. Doch werden zuvor noch die 7 noachidischen Gesetze behandelt, weil sie, wie die messianische Zeit, sich auf alle Nationen der Erde beziehen.

Als passenden Schluß des Werkes, das mit dem Anfang aller Dinge beginnt, hat M. eine eschatologische Betrachtung über das Ende der Dinge, über den messianischen König und die messianische Zeit aufgespart. Über jene Zeit — sagt M. — könne man nichts Bestimmtes wissen. Daher solle man sich nicht mit den phantastischen Schilderungen befassen, welche die Haggada von ihr entwirft. „Die

Weisen und Propheten haben die mess. Zeit nicht herbeigewünscht, um über die Welt zu herrschen und über die Völker sich zu erheben, auch nicht der irdischen Genüsse wegen, sondern nur, um ungestört der Lehre und Wissenschaft sich hingeben zu können. Zu jener Zeit wird es weder Hungersnot und Krieg noch Neid und Eifersucht mehr geben, sondern das Gute wird in Fülle hervorströmen, alle Genüsse werden dem Staube gleich geachtet sein und die ganze Welt wird nur Ein gemeinsames Ziel erstreben: Gott zu erkennen, nach dem Auspruche des Propheten (Jes. 11,9): „Es wird voll sein die Erde von Gotteserkenntnis wie Wasser den Meeresgrund bedecket.“ “ Diese schwungvollen Worte beschließen in würdigster Weise das große Meisterwerk, das den Anfang und das Ende alles Seins umspannt.

d) Behandlung der einzelnen Materien.

Wollte man das system. Verfahren M.s erschöpfend darstellen, so wäre es nötig, die einzelnen im M. T. behandelten Materien zu analysieren, da M. jeder Materie vermöge ihrer Eigenart eine eigentümliche Behandlung zukommen lassen mußte. Allein das ginge über den Rahmen dieser Arbeit weit hinaus. Doch wollen wir versuchen, an der Hand einiger Materien wenigstens die Methode M.s festzustellen. Ausgehend von der biblischen Vorschrift, stellt M. vor allem diejenigen Halachot fest, die zunächst aus ihr gefolgert werden können[1]), und hebt die Hauptpunkte des Themas hervor, ohne sich jedoch auf eine erschöpfende Ausführung der Einzelheiten, wenn diese zu weit führen würde, vor der Hand einzulassen. So ist er denn bestrebt, vor allem eine allgemeine Charakteristik des Ganzen, eine Übersicht des Umkreises des zu behandelnden Halachagebietes, zu geben. Erst nachdem das Bild des Ganzen in seinen Hauptzügen entworfen ist, unternimmt er die Detailausführung, indem er alles bereits Angeführte bis in seine letzten Verzweigungen und Konsequenzen verfolgt, auch das Fernstehende und Nebensächliche herbeizieht und mit derselben Ausführlichkeit behandelt wie das Wesentliche und Hauptsächliche. Als Beispiel diene uns zunächst eines der engeren halachischen Gebiete, wie שבועות עשור ה', das aus drei Perakim besteht.

1) Diesen Übergang von der biblischen Satzung zur Halacha bietet oft das S. ha-Mizw., s. weiter S. 306f.

Perek I bespricht alle beim Versöhnungstage in Betracht kommenden Momente: 1. das Gebot der Ruhe und das Verbot der Arbeit; 2. das Gebot der Kasteiung und das Verbot von Speise und Trank und sonstigen Genüssen.

Diese beide Punkte umfassen den ganzen Bereich der auf den Versöhnungstag sich beziehenden Halacha. Doch berührt M. im P. I nur das Wesentlichste dieser Punkte, ohne sich tiefer auf sie einzulassen. Nur der erste Punkt wird sogleich im P. I ganz erledigt, weil diese Halacha mit der des Sabbat fast identisch ist. Hingegen gab es hinsichtlich des zweiten Punktes noch Vielerlei zu erörtern. In P. I ist daher nur das Verbot des Essens und Trinkens nebst den Strafen, welche auf dessen Nichtbeachtung gesetzt sind, angeführt. Allein es mußte noch näher bestimmt werden: wieviel muß man genossen haben um straffällig zu werden? ist man auch strafbar, wenn man rituell Verbotenes oder Ungenießbares zu sich nimmt? Es mußten ferner die Altersstufe, mit welcher die Pflicht des Fastens beginnt, und die Ausnahmen in Krankheitsfällen angegeben werden. Alle diese Bestimmungen, welche nur nähere Ausführungen des zweiten Gesichtspunktes sind, bilden den Inhalt des P. II. Auch in betreff der gebotenen weiteren Entbehrungen mußten die Ausnahmefälle festgestellt werden, was dann im P. III geschieht.

Nach ähnlicher Methode behandelt M. auch die Halacha über das Verlöbnis — קידשין — in אישות ה' P. III—IX.

Im P. III werden folgende Punkte besprochen: 1. die Handlungen beim Verlöbnisse (כסף שטר ובראה); 2. die Verlöbnisformel; 3. das Verlöbnis einer Unmündigen (קטנה), 4. das Verlöbnis durch einen Bevollmächtigten (קידושין ע"י שליח), 5. die Segenssprüche beim Akte des Verlöbnisses. Damit sind die wichtigsten Momente, welche sich auf das Verlöbnis beziehen, hervorgehoben. Doch ist Manches nur flüchtig behandelt. So wird in diesem P. die Notwendigkeit der Einwilligung der zu Verlobenden, die Notwendigkeit der Zeugen bei den Handlungen des Verlöbnisses nur nebenher erwähnt, sowie die Bestimmung, daß der Mindestbetrag des Verlöbnisgeldes oder Geldeswertes sich auf eine Peruta belaufen müsse. Die Fälle aber, in welchen die Erfordernisse nicht ohne weiteres erfüllt werden, so wenn die Anzugelobende ihre Einwilligung in zweifelhafter Weise ausdrückt,

wenn unfähige Zeugen (פסולי עדות) oder nur ein Zeuge beim Verlöbnis anwesend waren, wenn beim Verlöbnisse Wertsachen überreicht wurden, von denen es zweifelhaft ist, ob sie eine Peruta betragen — diese Fälle werden erst im P. IV behandelt. Im P. III werden hinsichtlich der beiden eheschließenden Personen nur normale Fälle vorausgesetzt. Im P. IV hingegen werden auch abnorme Fälle beleuchtet, so wenn ein Betrunkener, ein Taubstummer, ein Hermaphrodit usw. die Ehe schließen, wenn unerlaubte Verwandtschaftsehen oder Ehen mit Nichtjuden oder Sklaven geschlossen wurden u. dgl. m. Noch viel abstraktere Fälle in betreff des beim Verlöbnisse zu überreichenden Geldes oder Geldeswertes werden im P. V in Betracht gezogen: המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה, המקדש בפירות שביעית או באפר פרה אדומה, המקדש במלוה או בהנאת מלוה, התקדשי לי בתמרה זו usw. P. VI bis VIII behandelt dann die Fälle, in denen Bedingungen an das Verlöbnis geknüpft werden oder Täuschungen sich ergeben, und P. IX, die Fälle, bei denen es zweifelhaft ist, ob überhaupt ein Verlöbnis eingegangen ist, und mit wem es eingegangen wurde.

So sieht man auch hier, daß M. zuerst die Umrisse des zu behandelnden Themas nach seinen wesentlichsten Bestandteilen zeichnet und dann die spezielle Bearbeitung und Vervollständigung ausführt.

Noch deutlicher wird sich dies an folgendem Beispiele zeigen: ה' שגגות XII—XIV handelt von den irrtümlichen Entscheidungen des höchsten Gerichtes (ב"ד הגדול) und deren Sühnung durch Opfer. Wenn nämlich der h. Gerichtshof durch eine irrtümliche Entscheidung das Volk zu einer Sünde verleitet hat, so sind nach Lev. 4, 13—21 und Num. 15, 24—26 besondere Opfer darzubringen. Die näheren Bestimmungen, welche hier M.s kunstvoller Zusammenstellung zu grunde liegen, sind im 1. und 2. P. von Horajot ausgeführt.

P. XII, in ה' שגגות bestimmt nun:

1. daß der Gerichtshof und nicht das Volk die Opfer darzubringen habe; 2. die Art und Anzahl der darzubringenden Opfer; 3. die Umstände, welche zusammentreffen müssen, damit der Gerichtshof und nicht der Einzelne die Opfer darbringe.

M. zählt 8 solche Bedingungen auf und zwar: 1) כשהיו המורים ב"ד הגדול של ע' ואחד ויהיה ראש הישיבה עמהן בהוראה. 2) ויהיו כולן ראויין להוראה. 3) ויטעו כולן או רובן בדבר זה שהורו בו. 4) ויורו בפירוש

ויאמרו לעם מותרים אתם לעשות. 5) ויעשו כל הקהל או רובו על פיהם. 6) ויהיו העושים שוגגים על פיהם ומדמים שהדבר שהורו בו כדת הורו. 7) ויורו לבטל מקצת ולקיים מקצת לא שיעקרו כל הגוף 8) וכשיודע להם ידעו גופו של דבר שהורו בו בשגגה[1]). Mit diesen Ausführungen ist das Wesentlichste über das behandelte Thema gegeben. Wir wissen, unter welchen Umständen der hohe Gerichtshof für seine irrtümlichen Beschlüsse eine Sühne darzubringen hat und worin diese Sühne bestehen soll. Es blieb nur noch zu erörtern, wie zu verfahren sei, wenn nicht alle diese Umstände zusammentreffen oder wenn sie in modifizierter Form vorkommen. Dies geschieht in P. XIII und XIV, und zwar werden daselbst die obigen 8 Punkte in derselben Reihenfolge behandelt, in der sie P. XII, 2 angegeben sind. Die obigen Bedingungen Nr. 1—5 werden P. XIII, 1 nach ihrer negativen Seite hin betrachtet (אם חסר אחת מכל הדרכים שבארנו); XIII, 2—4 ist nur eine nähere Ausführung von Nr. 5. Nr. 6 wird in Hal. 5 bis Ende des Abschnittes nach der negativen Richtung hin erörtert. Ebenso Nr. 7 in P. XIV, 1—3 und Nr. 8 das. in Hal. 4 und 5. So erweisen sich die P. XIII und XIV in ה' שגגות nur als nähere Ausführungen und Ergänzungen des P. XII daselbst.

Während M. in den angeführten Beispielen zuerst die Hauptmomente des Ganzen anführt, durch welche er sich den Halachakreis bezeichnet, um dann innerhalb desselben alle Einzelheiten nachzutragen, geht er bei der Behandlung anderer Materien vom Allgemeinen aus und schreitet zu allen Einzelheiten stufenweise fort.

Betrachten wir in dieser Weise ה' עכו"ם וחקותיהם. P. I behandelt den Ursprung und das Wesen des Götzendienstes; P. II die Anerkennung des Götzen im Geiste; hierzu gehören die Verbote: שלא לפנות אחר עכו"ם, שלא לתור אחר הרהור הלב וראיית העינים, שלא לגדם; P. III den tatsächlichen Götzendienst: השתחויה, זביחה, קיטור, נסוך; P. IV bis V die Verführung zum Götzendienste, wenn sie eine Stadt (מדיח) oder einen einzelnen (מסית) betrifft; P. VI die anderen götzendienerischen Handlungen, wie Zauberei, Totenbeschwörung, Molochsdienst u. dgl. Bis hierher war vom Götzendienste selbst die Rede. M. geht nun zu den Verboten über, welche das Fernhalten von jeder Berührung

1) Vgl. hierzu M.s MK., Einleitung zu Horajot.

zum Götzendienst bezwecken. P. VII und VIII verbieten die Benutzung der Objekte des Götzendienstes, P. IX und X beschränken den Verkehr mit den Götzendienern, P. XI und XII verbieten endlich auch die Nachahmung heidnischer Sitten und Gebräuche.

Nach der gleichen Methode verfährt M. in ה' תלמוד תורה. Im P. I wird die Verpflichtung zum Studium des Gesetzes im allgemeinen besprochen. M. geht dann auf die verschiedenen Phasen und Abstufungen des Gesetzesstudiums ein. P. II handelt von der Schulpflicht der Kinder, P. III von dem Studium der Erwachsenen, P. IV von dem Studium in den höheren Lehrhäusern, P. V und VI von der Ehrerbietung, welche man dem Lehrer und Gelehrten schuldet und von der Strafe des Bannes, welche denjenigen trifft, der sie verweigert; sodann von den 24 Vergehungen, welche die Strafe des Bannes nach sich ziehen. So zeigt sich bei der Betrachtung der Anlage des M. T. sowohl in der Anordnung der Teile als auch in der Gliederung des Einzelnen strenge Systematik und logischer Zusammenhang. Ja sogar die einzelnen Halachot sind so geordnet, daß sie — sofern sie zu einer Gruppe gehören — fast mit Notwendigkeit auseinander folgen.

III. Ein Blick auf die Vorarbeiten zum Mischne Thora.

Sämtliche von M. verfaßte halach. Schriften, auch seine Jugendschriften, sind als Vorarbeiten zum M. T. anzusehen, insofern sie ihm die innigste Vertrautheit mit den verschiedensten Gebieten der Halacha und die unumschränkteste Beherrschung derselben verschafften, so daß er sie im reifen Alter mit der Virtuosität behandeln konnte, wie wir sie im M. T. vor uns sehen. Die Methode seiner halach. Arbeiten bewegt sich nach einer und derselben Richtung hin: nach Vereinfachung, Übersichtlichkeit, Systematik. Leider ist uns von seinen ersten Jugendarbeiten wenig erhalten geblieben. Von seinen Erklärungen zum jerusalemischen Talmud besitzen wir nichts. Sie werden von ihm als Halachot angeführt und waren vielleicht Auszüge aus dem Jeruschalmi nach Art der Halachot[1]) des von ihm so sehr

1) s. Einleitung zu קובץ תשובות הרמ"בם II, S. IX.

verehrten Alfaßi, die er selbst vortrug und deren Studium er seinen Schülern empfahl (s. oben S. 258).

Von seinen Kommentaren zu den drei Ordnungen מועד, נשים, נזיקין des babylonischen Talmud und zum Traktat Chullin ist der Kommentar zu Rosch ha-Schanah erhalten und von J. Brüll (Paris 1866) [und jetzt zum zweiten Mal von K. Kamelhar in Podgorze 1906] veröffentlicht. Dieser Kommentar weist ganz genau die systematisierende Art des Maimonides auf[1]).

Als Vorarbeiten zum M. T. im engeren Sinne gelten M.s Mischnah-Kommentar und sein „Buch der Gebote (ספר המצות)", über die wir uns hier nur insofern zu äußern haben, als sie zur Systematik und Architektonik des M. T. beigetragen haben[2]).

1. Mischnah-Kommentar.

M. stellte sich im M. K. die Aufgabe, neben der kurzen und präzisen Erklärung der Mischna, im Sinne der Ausführungen der Gemara die Halacha zu fixieren und festzustellen. Im Verlaufe der Arbeit drängte sich ihm dabei der letztere Zweck in den Vordergrund[3]). Die im M. K. festgestellten Resultate hat er zum großen Teile in den M. T. aufgenommen[4]).

Ferner ist M. bereits in seinem M. K. bestrebt, die Einzelheiten zu gruppieren und in Klassen einzuteilen. Aus dem Einzelnen abstrahiert er das Allgemeine, bildet er sich die Regeln und Grundsätze, stellt er oft diese an die Spitze und steigt dann in analytischer Weise zu den Einzelheiten herab — eine Methode, die wir beim M. T. zu beobachten Gelegenheit hatten. Zuweilen giebt er eine kurze Übersicht über den Inhalt des ganzen zu behandelnden Traktates und

1) s. Weiß, Beth Talmud I, S. 166.

2) Die ausführliche Behandlung dieser Werke ist nach dem „Arbeits-Plan" der Herausgeber dieser Gedenkschrift andern Mitarbeitern zugewiesen.

3) Frankel, D. H. S. 324.

4) D. H. S. 327. Die hierfür von F. Anm. 1 erbrachten Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Nicht selten ist M. im M. T. zu andern Resultaten gelangt, die ihm dann von seinen Gegnern als Widersprüche zum Vorwurf gemacht wurden. M. verwahrt sich dagegen in seinem Sendschreiben an Ibn Aknin, Peër ha-Dor, ed. Amsterdam, N. 142 und verspricht alle Irrtümer zu beseitigen, was er auch in einer zweiten Rezension getan hat. Vgl. auch P. H. N. 140; ferner Geiger, Moses b. Maimon S. 27 und Note 27; Moses Fried, Maimonides Kommentar zum Traktate Tamid, S. 8.

stellt die Gesichtspunkte auf, nach welchen die Einzelheiten zu gruppieren sind. Daraus sind die Einleitungen entstanden, diejenigen genereller und die spezieller Natur [1]). Welche Dienste diese lichtvollen Einleitungen mit ihren Grundprinzipien und Einteilungsmotiven M. im M. T. geleistet haben, wie nach den in ihnen aufgestellten Gesichtspunkten ganze Bücher und Sektionen eingeteilt und geordnet sind, haben wir oben an verschiedenen Stellen nachgewiesen [2]).

Hervorgehoben sei nur noch, daß M. es liebt, im M. K. gelegentlich Betrachtungen ethischen und philosophischen Inhaltes einzustreuen. Größere Auseinandersetzungen dieser Art finden sich in seiner allgemeinen Einleitung (fälschlich הקדמה לסדר זרעים genannt), in den שמנה פרקים, in der Einleitung zum פ' חלק u. a. a. O.[3]). Den Inhalt dieser Erörterungen finden wir im M. T. in ה' יסודי התורה, ה' תשובה, ה' דעות allerdings in anderer Gewandung wieder. Denn was M. im M. K. noch in freier Spekulation entwickelt, das hat er im M. T. in feste Gesetzesnormen gekleidet [4]); hier wie dort aber sucht er Talmud und Metaphysik, Halachisches und allgemein Menschliches zu einem Ganzen zu vereinigen.

2. Das Buch der Gebote (ספר המצות).

Während M. an seinem M. K. arbeitete, hatte er schwerlich schon sein großes Werk M. T. geplant, so daß er wohl nicht in bewußter Weise als Einleitungsschrift oder Vorarbeit für letzteres verfaßt ist [5]). Wenigstens ist eine dahingehende Äußerung M.s meines Wissens nicht bekannt. Anders ist es beim S. H. Hier gibt M. als Zweck ausdrücklich die Anlegung seines Kodex (M. T.) an. Bei dem ungeheuren von ihm zu bearbeitenden Halachastoffe fürchtete er, daß ihm manche Materien oder Einzelheiten entgehen könnten. Um nun sein Werk wenigstens vor den empfindlichsten Lücken zu schützen, schickte er die Gesamtheit der bibl. Ge- und Verbote — mit laufenden Nummern versehen — voraus und verteilte sie auf

1) Vgl. über dieselben D. H. S. 321 und Weiß a. a. O. S. 155.

2) Vgl. z. B. oben S. 272. 294.

3) D. H. S. 322.

4) Die 13 Glaubensartikel in der Einleitung zu פ' חלק zeigen schon den ersten Ansatz zu dieser Methode.

5) Vgl. dagegen Weiß a. a. O. S. 194.

die verschiedenen Sektionen, indem er an deren Spitze diejenigen Ge- und Verbote stellte, die innerhalb der betreffenden Sektion zu behandeln waren. Durch dieses Verfahren hat sich M. eine Selbstkontrolle geschaffen und war sicher, keine halachische Ausführung einer biblischen Verordnung zu übergehen [1]).

Das S. H. hat M. bei Anlegung seines Kodex auch sonst gute Dienste geleistet, indem es die biblischen Satzungen, von denen M. in M. T. entweder ausgeht oder mit denen er seine halachischen Entscheidungen belegt, in halachischem Sinne interpretiert, die nötigsten sachlichen Bemerkungen, wie den Geltungsbereich der Gesetze in bezug auf Geschlecht, Zeit und Ort, wo sich dies nicht von selbst versteht, und die auf Übertretung der Verordnungen festgesetzten Strafen, endlich den Hinweis auf die talmudischen Hauptquellen bei den meisten biblischen Satzungen hinzugefügt hat.

So hat sich M. in seinem S. H. einen kurzen Leitfaden für sein unermeßliches Arbeitsgebiet geschaffen, so daß ihm in diesem Bereich, nachdem er durch den M. K. das massenhaft aufgespeicherte Mate-

1) Einleitung zum S. H.: וראיתי שהוא ראוי שאשים תחלה בפתיחת הספר מספר המצוות כלם עשה ולא תעשה עד שתבוא חלוקת הספר על כללם ולא תמלט מצוה שלא נשלים הדבור בדיניה ... זה כלו לחשמר שלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו. ובזכרי כל חמצות בספר חיחתי בטוח מזה. Mit Unrecht bezeichnet Graetz (Geschichte VI, 320) das S. H. als „Anhang" zu M.s Kodex. Das S. H. ist unzweifelhaft vor dem M. T. als dessen Vorarbeit verfaßt. Doch hat M. nach Vollendung des M. T. das S. H. nach den Ergebnissen des ersteren noch einmal umgearbeitet, wie Moses Ibn Tibbon in seiner Einleitung zu seiner Übersetzung des S. H. (abgedruckt in der Ed. pr. Const. 1516—18) bezeugt. Vgl. hierzu Rosin, Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde, S. 106. Nur so läßt sich eine korrupte Stelle in der genannten Ausgabe wieder herstellen. Daselbst heißt es am Schlusse des 108. Gebotes: וכבר פרשנו זה הסדר בכללו כלו' סדר טהרות פי' וטהרה, לא ירצטרך עמו לעיין ספר אחר בשום דבר מעניני טומאה. Statt פי' וטהרה ist offenbar בספר טהרה zu lesen, welches Buch dem M. bei Bearbeitung der zweiten Rezension des S. H. als ein fertiges vorgelegen. Hiernach ist auch dieselbe Stelle in der mir vorliegenden Ausg. Amsterdam 1660, wo פי' steht und וטהרה ausgefallen, zu berichtigen. [Der arab. Text (ed. Bloch, S. 111) beweist jedoch, daß nur פרוש zu lesen ist, während das Wort וטהרה an das Ende des Satzes (מעניני טומאה וטהרה) gehört. *Red.*] Besonderes Mißgeschick hatte dieser Hinweis in dem מנין חמצות, das M. wohl nur der Vollständigkeit und Übersichtlichkeit wegen in seine Einleitung zum M. T. eingefügt hat. Daselbst heißt es unter Gebot 108: מיחן מבואר בתורה שבכתב, was keinen Sinn giebt. Die Stelle soll heißen: וחן מבואר' בספר טהרה. Der Schreiber hatte vermutlich in seiner Vorlage die Abbreviatur ב"ט (בספר טהרה) vor sich, die er durch falsche Lesung (ש st. ט) in בתורה שבכתב aufgelöst hat.

rial gesichtet und geordnet und die Prinzipien und Gesichtspunkte festgestellt hatte, nichts Wichtiges mehr entgehen konnte und tatsächlich auch nicht entgangen ist.

Nachträgliches
zur
Haupteinteilung und Gruppierung des M. T.

Einige Wochen nachdem ich meine Abhandlung über „Plan und Anlage des M. T." an den Mitherausgeber dieses Sammelwerkes, Herrn Dr. M. Brann, abgeliefert, wurde ich auf die gerade erschienene Programmarbeit des Herrn Rektor Prof. Dr. Schwarz „Der Mischneh Thora, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre" aufmerksam gemacht, deren 1. Kapitel „die Komposition des M. T." zum Teil dem gleichen Thema wie meine Abhandlung gewidmet ist. Letztere ist meine preisgekrönte Arbeit aus dem Jahre 1876, die ich teilweise umgearbeitet und schließlich nach den Ratschlägen meines Freundes Dr. Brann, unter bedeutender Kürzung und unter Weglassung alles nicht streng zu meinem Thema Gehörigen, zur Aufnahme in dieses Sammelwerk eingerichtet habe. Aus dieser Arbeit hatte ich zum 100. Geburtstage Frankels in Branns Monatsschrift 1901, S. 323—336 ein Kapitel „Anlage des Jad Hachasaka" veröffentlicht. Über eine Stelle dieses Kapitels (S. 330 [jetzt auch oben S. 267]) läßt sich Schwarz auf S. 18 seiner Schrift folgendermaßen aus: „Es ist demnach eine völlige Verkennung der ganzen Intention M.s, wenn man gewaltsam eine Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Halachah in den M. T. hineinträgt, die drei Bücher 8, 9, 10 zur Theorie stempelt und die Verteilung einzelner Traktate auf verschiedene Bücher mit dieser Unterscheidung begründet. Wenn Alles, was nicht mehr in Kraft steht, bloße Theorie ist, und wenn die genannten drei Bücher der Theorie dienen, dann ist und bleibt es unerklärlich, wie M. das längst außer Kraft gekommene Schekelgesetz im 3. Buche (vgl. hil. Schekalim 1, 8), die Gesetze über Hebe und Zehnten im 7. Buche, die peinliche Gerichtsbarkeit und das Königtum im 14. Buche behandeln konnte. Eine Distinktion zwischen theoretischen und

praktischen Halachoth bei M. ist mit einem in sich geschlossenen System gänzlich unvereinbar, und deshalb wollen wir uns bei diesem Punkte nicht länger aufhalten."

Also Roma locuta, causa finita. Indessen möge es mir der Herr Verf. nicht übelnehmen, wenn ich „die Sache" keineswegs für abgetan und beendigt halte, vielmehr die Diskussion über diese für das Verständnis der Anlage des M. T. so wichtige Frage erst eröffne. Die „Distinktion zwischen theoretischen und praktischen Halachot bei M." rührt nämlich nicht von mir her, sondern von Frankel, dessen Forschungen ich — wie auf S. 323 in der Vorbemerkung angegeben — zum Teil gefolgt bin und auf dessen „Vorlesungen" ich an der Spitze des betreffenden Passus in der Anm. 3 [jetzt auch oben S. 267, Anm. 1] noch besonders hingewiesen habe [1]). Ich habe F.s mir selbstverständlich scheinende Aufgabe nur summarisch angegeben, weil ich mir nicht denken konnte, daß sie von irgend jemandem bestritten werden werde. Zu meiner Überraschung geschieht dies von Schwarz in so energischer Weise, daß ich es für geboten erachte, Frankels Auseinandersetzung in dieser Frage in extenso wiederzugeben. F. sagt: „M.s Absicht war, wie wir aus seiner Vorrede zum Jad gedachten, und wie er sie in dem Vorworte zum ספר המצות ausspricht, ein Werk zu liefern, das die ganze traditionelle Lehre umfasse und jedes andere Werk entbehrlich mache. Seinem klaren Geiste mußte gegenwärtig sein, daß ein solches Werk zumeist Bedürfnis sei auf dem Gebiete der gegenwärtig, d. i. auch nach der Zerstörung des Tempels, üblichen Ge- und Verbote; auf dem Gebiete der nur zur Zeit des Tempels üblichen haben sie nur theoretische Geltung, sie sollen erforscht und erkannt werden, weil die Erforschung und Erkenntnis der Lehre ein hohes Gebot, die Erforschung überhaupt sich als Selbstzweck setzt. Auch die in den Gemütern bis auf die neuere Zeit lebende Hoffnung einer Restituierung des israel. Reiches und des Tempels trug das Ihrige zu dem Eifer bei, mit welchem man sich auch dem Studium dieses Teiles der Lehre widmete. Doch stand unbestritten der praktische Teil obenan; hier die Halachot

1) Im Druck [der MS. a. a. O.] ist irrtümlich hinter „vereinbaren ließ" durch Leerlassung der angefangenen Zeile ein neuer Absatz markiert worden. Der Zusammenhang jedoch erweist, daß das Getrennte zusammengehört.

so zusammenzustellen, daß der die Norm Aufsuchende sie leicht und in der Weise befriedigend finde, daß er nicht zu einem andern Werke zu greifen brauche, mußte in erster Reihe das Ziel des Werkes sein. Das Wiedergeben der theoretischen Halachot und deren Systematisierung kommt in zweiter Reihe in Betracht; sie bilden einen Teil der traditionellen Lehre, und diese soll vollständig gegeben werden. M. hält auch in der Tat diese Sonderung des theoretischen und praktischen Teiles scharf im Auge und räumt jedem in der ihm gewidmeten Abteilung die ihm zukommende Besprechung ein. Anders ist das Verhältnis der Mischna. Die Redaktoren standen noch zu nahe der Zeit der Zerstörung des Tempels, als daß sie den praktischen und theoretischen Teil auseinandergehalten hätten; zudem reichte mancher Teil der Mischna in seinem Zusammenhang in die Zeit des Tempels hinauf; es war also Alles praktisch und daher in der Mischna keine Sonderung des theoretischen und praktischen Gebotes." Frankel legt seine Theorie in lichtvoller Weise an Beispielen dar, von denen ich zwei angeführt habe.

So schlimm kann es also mit dieser von Sch. so verpönten und verfehmten Distinktion nicht stehen, wenn sie von einem M. T.-Forscher wie Frankel ausgeht, und, ohne Herrn Rektor Schwarz zu nahetreten zu wollen, wage ich es zu behaupten, daß kein Gelehrter, der sich mit dieser Frage beschäftigt, so hoch steht, daß er sich „bei diesem Punkte nicht länger aufzuhalten" brauchte. Indessen beabsichtige ich durchaus nicht, mich hinter der Autorität des großen Meisters zu verstecken, ich huldige dem Grundsatze: „non jurare in verba magistri."

Abgesehen von der Motivierung Frankels handelt es sich hier vor allem um die Feststellung bestehender nachweisbarer Tatsachen. Und kann denn jemand leugnen, daß M. in den ersten 6 Büchern sich hauptsächlich auf dem Gebiete der jetzt noch geltenden Halacha bewegt, also Praktisches lehrt und Theoretisches nur ausnahmsweise aus Gründen, die ich oben S. 275f. auseinandergesetzt? Kann man leugnen, daß M. in den Büchern 7—10 hauptsächlich die jetzt nicht mehr anwendbaren Agrar-, Opfer- und Reinheitsgesetze, also theoretische Halacha, behandelt und Praktisches (wie

מקואות, מתנות עניים, כלאים) nur einfügt, weil es am passendsten hier unter dem genus זרעים resp. טהרות untergebracht ist? An dem „Ausnahmsweisen" wird niemand Anstoß nehmen, der die Schwierigkeiten bedenkt, die M. zu überwinden hatte, um die vielhundertfachen verschiedenartigen Themata unterzubringen. Und wenn nun M. die Gruppe der vornehmlich praktischen Halacha (B. 1—6) voranstellt und darauf die vorzugsweise theoretische Halacha (B. 7—10) folgen läßt, wenn er genau dasselbe Verfahren im 2. Teile anwendet, zuerst die praktische Halacha behandelt (B. 11—13) und zuletzt die hauptsächlich theoretische Halacha (B. 14), sollte diese Distinktion zwischen praktischer und theoretischer Halacha, diese Gruppierung und Aufeinanderfolge derselben eine rein zufällige sein und nicht vielmehr eine von M. gewollte und weise berechnete?

Und was hat M. zu dieser künstlichen Anordnung des Stoffes veranlaßt? Hätte er sich nicht sein Werk erleichtern und manche Unebenheiten vermeiden können, wenn er sich den Zwang dieser Teilung und Gruppierung nicht auferlegt hätte? Die Antwort auf diese Frage haben wir bereits oben eingangs des ersten Abschnittes gegeben. Erinnern wir uns, daß M., der selbst praktisch ausübender Rabbiner gewesen und halachische Entscheidungen zu treffen hatte, für seinen eigenen Gebrauch eine Sammlung halachischer Entscheidungen sich angelegt, daß er das, was ihm selber gute Dienste geleistet, auch den Jüngern in erweitertem Maße zugänglich machen wollte, daß er ferner bitter beklagt, daß die Jünger in die Quellen des Talmud nicht einzudringen verstehen, und besorgt ist, sie könnten bei Beantwortung der an sie herantretenden Fragen straucheln und in Irrtümer verfallen, so werden wir es begreiflich finden, daß M. in seiner großen Frömmigkeit die Zusammenstellung und systematische Ordnung der praktischen Halacha in erster Reihe am Herzen liegen mußte[1]).

Die gleiche Behandlung der übrigen, der theoretischen, Halacha stand ihm erst in zweiter Reihe, war ihm insofern das Minder-

1) Man vergegenwärtige sich besonders die Stelle in Peër ha-Dor, Resp. 41: שלא נתכוונתי בחבור זה אלא לפנות הדרכים ולחסיר חמכשולות מלפני התלמידים שלא תחלש דעתם מרוב חמשא ושהן ויצא טעות בפסק חלכה. Man vergleiche damit in der Einleitung zum M. T. die Stelle גם חיברו חגאונים bis כולם בלשון ברורה.

wichtige, als es nicht der Befriedigung der praktischen Bedürfnisse, sondern lediglich der Theorie, der Belehrung, dienen sollte.

Übrigens führt die Schwarzsche Theorie selbst zur Anerkennung der Frankelschen Ansicht. Sch. entwirft auf S. 14—17 auf Grund der 14 Namen der Bücher des M. T. ein Gesamtbild des „in sich geschlossenen Systems". Den Gesichtspunkt, von dem aus M. das 8. Buch, ס' עבודה, betrachtet wissen wollte, charakterisiert er (S. 15) folgendermaßen: „Der engen und innigen Verbindung der Menschen zu einer wirklichen Einheit geben jedoch nicht die sozialen Institutionen das eigenartige Gepräge, sondern der gemeinsame Gottesdienst, die auf der höchsten Idee beruhende Gemeinschaft. Und wenn die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes für ein ganzes Volk an eine einzige Stätte geknüpft ist, so muß man in dieser Tatsache den glänzendsten Beweis dafür erblicken, daß das ganze Leben dieses Volkes in dem von der Prophetie getragenen Gottesgedanken seinen Schwer- und Mittelpunkt findet."

Vor allem sieht man nicht ein, warum all das Schöne und Erbauliche, das Sch. hier von dem gemeinsamen Gottesdienste im Tempel zu Jerusalem darlegt, nicht auch von dem Gottesdienste, wie er im ס' אהבה behandelt wird, gelten soll? Auch dieser Gottesdienst giebt „der engen und innigen Verbindung der Menschen zu einer wirklichen Einheit das Gepräge", auch dieser Gottesdienst ist „die auf der höchsten Idee beruhende Gemeinschaft", auch in diesem Gottesdienste, wenn er auch nicht „an eine einzige Stätte geknüpft ist", sondern überall, wo Juden wohnen, der gleiche und gemeinsame ist, „muß man den glänzendsten Beweis dafür erblicken, daß das ganze Leben dieses Volkes in dem von der Prophetie getragenen Gottesgedanken seinen Schwer- und Mittelpunkt findet." Wo bleibt da also der für die Tempelgesetze allein charakteristische, fortschreitende Gedanke, der das System M.s, wie es Sch. versteht, von innen heraus weiter entwickelt?

Ja, der Hinweis auf die Prophetie wäre beim ס' אהבה weit mehr verständlich und angebracht als beim ס' עבודה, weil im ס' אהבה die prophetischen Reden als Haftaroth behandelt und dem Gottesdienste als integrierender Teil zugewiesen werden (ה' תפלה XI, XII und am Schlusse des Buches), während in dem ס' עבודה, abgesehen von

einigen gelegentlichen Bemerkungen, von der Prophetie gar nicht die Rede ist, so daß diese nur durch sehr fragliche Reminiszenzen mit dem Tempel von dem Verf. gewaltsam in Verbindung gebracht werden muß (vgl. das. S. 15, Anm. 4). Liegt aber die Sache so, dann drängt sich die Frage auf: Warum hat M. nicht den ganzen Gottesdienst überhaupt, den vor und nach der Zerstörung des Tempels, von dem von Sch. aufgestellten Gesichtspunkte aus behandelt? Warum hat er ס' אהבה und ס' עבודה nicht aneinandergereiht, wie dies bei andern Büchern geschieht, die begrifflich zusammengehören (s. weiter), zumal auch der Gedanke der Befestigung in der Gottesliebe sich mit beiden Büchern vereinigen läßt? Darauf antwortet Frankel: Weil M. die Halacha des praktischen Gottesdienstes und die Halacha des bloß noch theoretischen oder geschichtlichen Gottesdienstes streng auseinanderhalten wollte, und M. selbst bestätigt die Richtigkeit dieser Antwort. Denn More III, 35 heißt es: הכלל התשיעי כולל שאר העבודות הכוללות המעשיות כתפילה וכק"ש ושאר מה שספרנום בספר אהבה מלבד המילה. Demnach enthält das ס' אהבה „den übrigen allgemeinen praktischen Gottesdienst". Worauf sich der „übrige Gottesdienst" bezieht, werden wir später sehen. Hier interessirt uns zunächst, daß M. selbst den Ausdruck „praktischer Gottesdienst" geprägt hat, er muß also auch einen theoretischen oder geschichtlichen Gottesdienst angenommen haben, den er besonders behandelt. Diese Trennung ist also eine Tatsache, der sich M. wohl bewußt war, und diese Logik der Tatsachen ist unter allen Umständen anzuerkennen.

Hierbei erfahren wir nebenbei, daß M. jede Art des Gottesdienstes, er mag in einer Andachtsverrichtung oder einer gottesdienstlichen Handlung, er mag öffentlich oder privatim abgehalten werden עבודה nennt[1]). Dagegen Sch. S. 44: „Die Privatandacht, die jemand, gleichviel ob in seinem Kämmerlein oder im Gotteshause, verrichtet, kann ebensowenig Abodah genannt werden, wie die Opfer, welche eine Privatperson, sei es um einer biblischen Vorschrift, sei es um einem Herzensbedürfnis zu genügen, dargebracht hat, Abodah genannt werden konnten" (vgl. auch S. 42). Zur Widerlegung genüge

1) Vgl. auch More das. 44 Anf. u. a. a. St.

schon der in ה' תפלה I, 1 angeführte talmudische Ausspruch: אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה (Taanit 2a). Nach Sch. käme man in die Lage, übersetzen zu müssen: „Welches ist der öffentliche Gottesdienst des Herzens? Das ist das Gebet." Sch. hat das Wort עבודה offenbar deshalb auf den gemeinsamen Gottesdienst beschränkt, um es zum Träger des Einheitsgedankens, der in dem gemeinsamen Gottesdienste liegt, machen zu können. Da aber diese Interpretation des Wortes עבודה nicht möglich ist, so ist schon aus diesem Grunde der ganzen oben angeführten Auseinandersetzung Sch.s der Boden entzogen. Das obige Zitat aus More III, 35 führt uns auch zu ה' מילה, die M. hier aus der 9. Klasse (מלבד המילה) ausschließt. Er will nämlich im More dieses Gebot vom Gesichtspunkte der Sittlichkeit aus betrachtet wissen und sagt das. Anf. 49 bei Erwähnung von ה' איסורי ביאה וכלאי בהמה ומצות מילה מזה הכלל :ספר נשים. Daselbst wird noch ein zweiter Grund, oder vielmehr werden noch zwei Gründe angegeben: die Mila sei ein Zeichen der Bundesgemeinschaft und der daraus quellenden gegenseitigen Liebe und Hilfsbereitschaft unter den Bundesbrüdern, sie erinnere ferner an den ברית אברהם hinsichtlich des Glaubens an einen Gott, zu dem jeder verpflichtet sei, der dieses Zeichen an seinem Leibe trage. Sch. konfundiert auf S. 26 diese verschiedenen Gründe, sehr gegen die Absicht M.s. Denn dieser sagt in der Hauptdisposition des M. T. zu ס' אהבה: ... ומילה בכלל לפי שהוא אות בבשרינו להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהם. Man sieht, daß M. hier nur den dritten im More angegebenen Grund festhält und ihn dem Gesichtspunkte des ס' אהבה zu akkomodieren sucht unter besonderer Betonung ומילה בכלל, weil Mila noch von anderen Gesichtspunkten zu betrachten ist, die nicht hierher gehören. Gleichzeitig ist hier das Motiv angegeben, warum ה' מילה den letzten Platz im ס' אהבה einnehmen, da ihnen doch ihrer Bedeutung nach einer der ersten gebührt hätte.

Besonders wichtig ist für uns hierbei die Wahrnehmung, daß M. nicht alle Motive und Gesichtspunkte, die er im More für die Gebote aufstellt, auch bei der Komposition des M. T. verwendet hat. Diese Wahrnehmung gestattet uns einen Blick in die geistige Werkstätte des großen Meisters. M. hat bei der Komposition des M. T. unter

den Motiven, die er für bestimmte Gebote angenommen, diejenigen Hauptideen und Gesichtspunkte ausgewählt, die ihm für seine Zwecke der Teilung und Gruppierung der Halacha in Bücher am zweckmäßigsten schienen, die anderen Gründe jedoch, die ihm seine Kreise nur zu stören geeignet waren, beiseite gelassen und sie aufgespart für den More, wo alle Motive zu Worte kommen sollten. So hat M. den ganzen praktischen Kultus: den Gebets-, Zeremonial- und Festkultus unter dem Gesichtspunkte betrachtet, daß er die Liebe zu Gott und die richtige Vorstellung von Gott und seinem Wesen befestige und pflege. Unter diesem Gesichtspunkte hat er einen Halachakomplex zusammengebracht, der für ein Buch viel zu umfassend war. Daher schuf er daraus zwei Bücher[1]): das ס' אהבה, welches den gottesdienstlichen Kultus behandelt, der sich täglich wiederholt, und das ס' זמנים, dessen Halacha sich auf bestimmte Festeszeiten bezieht. Der Titel ס' זמנים bedeutet hier nichts weiter als das äußere Unterscheidungsmerkmal von der Halacha im ס' אהבה[2]). Daß dies wirklich M.s Absicht gewesen, zeigt unverkennbar der oben zitirte Satz: הכלל התשיעי כולל שאר העבודות הכוללות המעשיות ושאר מה שספרנום בספר אהבה, also muß das unmittelbar vorher besprochene ס' זמנים den andern Teil der עבודות הכוללות המעשיות umfassen[3]). Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei קנין und משפטים, welche Bücher ebenfalls zusammengehören (s. oben S. 279. 298).

Sch. beachtet diese Fingerzeige M.s nicht, er ist, wie schon erwähnt, der Ansicht, „daß die Namen dieser 14 Bücher .... voll-

1) Vgl. hinsichtlich des ס' אהבה More III, 35: .... שהוא כלו מעשים שמחזיקים חדעות באהבת השם יתעלה ומה שצריך שיאמן בו ושיריחס אליו, ähnlich das. 44 Anf.: שכוונת העבודות החן זכרון השם תמיד ויראתו ואהבתו ושמירת חמצות כולן, ושיאמין בשם ית' מה שחוא חכרחי לכל בעל דעת שיאמינחו und am Schluß: כל אלו חם מעשים שילמדו דעות מוצילות. Hinsichtlich des ס' זמנים More III, 35: ושחוא לחגיע אל דעת אמת ית או למנוחת גוף או לשניחם יחד אמת, die Erlangung und Befestigung der דעת אמת, die beiden Sektionen gemeinschaftlich ist, wird noch hervorgehoben das. 43: .... עם מה שמתמיד ומקיים חדעת חנכבר מאוד לדורות והיא חאמונח בחדוש חעולם וענין צום בפור .... שחוא נותן דעת חתשובח .... סוכות ופסח מלמדים דעות ומדות.

2) Vgl. die Disposition der Haupteinteilung: ס' שני אכלול בו כל חמצות שחם תדירות .... ס' שלישי אכלול בו חמצות שחן בזמנים ידועים s. oben S. 273 f.

3) Damit stimmt auch die Ähnlichkeit der Sinnsprüche im B. 2 und anfangs 3 überein, s. oben S. 283 f.

kommen ausreichen, den M. T. als ein organisches Ganzes, als ein in sich abgeschlossenes System zu kennzeichnen." Demgemäß sollte man erwarten dürfen, daß jeder dieser Titel der Träger der Hauptidee sei, welche für die unter diesem Titel behandelte Materie allein charakteristisch ist. Aus diesen 14 verschiedenen Ideen müßte sich dann das ganze System organisch zusammensetzen lassen. Leider stimmt es bei verschiedenen Stellen nicht. So nicht bei ס' עבודה, wie wir oben gesehen haben, und noch weniger bei ס' זמנים. Nach Sch. soll der Titel ס' זמנים die Idee der Liebe zu den Nebenmenschen repräsentiren, welche „durch die an bestimmte Zeiten gebundenen Feste die größte Förderung findet." Ich kann mir nicht denken, daß M. die humane Seite der Festeszeiten zu deren Hauptgedanken erhebt, den er mit dem, keinen ethischen Begriff bezeichnenden Namen זמנים verbindet und als charakteristisch für das ganze Buch hinstellt[1]). Nach der Schwarzschen Darstellung hätten wir das ס' זמנים aufzufassen als „Buch der Menschenliebe" oder „Buch der Humanität" und wenn man es aufschlägt, findet man eine ganz andere Materie darin! Und wollten wir uns auch, alle Bedenken unterdrückend, hier der Schwarzschen Hypothese anschließen, so würden wir bald beim 7. Buche זרעים auf eine ähnliche Schwierigkeit wie beim 8. Buche עבודה stoßen. Nach Sch. (S. 15) soll זרעים innerhalb des großen Systems den Gedanken vertreten, daß „nur die Genügsamen jene Wohl- und Mildtätigkeit üben, welche in den Abgaben von den Saaten, in der Aussonderung von Hebe und Zehnten für Priester, Leviten und Arme ihren beredtesten Ausdruck findet." Also auch der Titel זרעים soll „die Idee der Liebe zu den Nebenmenschen" repräsentieren, wie oben זמנים. Sch. vermeidet hier zwar den Ausdruck „Liebe zu den Nebenmenschen", aber ist denn „Wohl- und Mildtätigkeit" etwas anderes als Nächstenliebe? So hätten wir denn nach Sch. unter den 14 Büchern

---

1) Vgl. More III, 43: ויש מהם תועלת גם כן בענין האחבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים חמדיניים. Die Worte גם כן zeigen, daß M. auch diesen Zweck für die Feste annimmt, keineswegs aber, daß es den Hauptzweck derselben bilde. Auch hier sehen wir wieder deutlich, daß man nicht alle Zwecke, die M. im More für die Gebote angiebt, als gleichwertig ansehen und als Motive der Gruppierungen im M. T. annehmen darf. Sonst kämen die merkwürdigsten Systeme heraus.

2 Bücher der Menschenliebe vor uns, was ich für ausgeschlossen halte. Selbst die geistreichste Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kann über diese Unmöglichkeit nicht hinweghelfen. Nur wenn 14 leitende, mit den Materien der Bücher übereinstimmende Ideen sich finden ließen, die ohne künstliche Beihilfe ohne jeden Zwang zu einem „organischen Ganzen" naturgemäß sich fügen, nur dann wäre das „in sich geschlossene System" entdeckt. Ob dies jemals gelingen kann, bezweifle ich. Ich habe mir hier nur einige Bedenken anzudeuten gestattet, welche sich der Sch.schen Hypothese entgegenstellen, ausführlich auf sie so wie auf manches andere zurückzukommen, werde ich wohl noch Gelegenheit haben.

Hier muß ich mich zum Schlusse nur noch gegen die bestimmten und faßbaren Einwendungen verteidigen, die der Verf. gegen die von mir vertretene Ansicht erhebt. Er findet es nach derselben unerklärlich, „wie M. das längst außer Kraft gekommene Schekelgesetz im 3. Buche (vgl. hil. Schekalim 1, 8), die Gesetze über Hebe und Zehnten im 7. Buche, die peinliche Gerichtsbarkeit und das Königtum im 14. Buche behandeln konnte." Dem gegenüber verweise ich auf das oben S. 285 Auseinandergesetzte, aus dem hervorgeht, daß ich H. Schekalim zu den Sektionen zähle, die M. bestimmten Büchern, trotz der Ungleichmäßigkeit ihres Inhaltes, zuweisen mußte. Sch. kann um so weniger daran Anstoß nehmen, als er der Meinung ist (S. 19): „M. konnte demnach auf die Gleichmäßigkeit der einzelnen Bücher an Inhalt und Umfang in keiner Weise Bedacht nehmen." Aus der oben angeführten Stelle wie aus verschiedenen anderen Stellen meiner Abhandlung ist ferner zu ersehen, daß ich nicht bloß, wie Sch. angiebt, die drei Bücher 8, 9, 10 zur Theorie rechne (der Herr Verf. nennt das in freundlicher Weise „zur Theorie stempeln"), sondern auch die Bücher 7 u. 14. Demnach sind die auf Grund einer falschen Voraussetzung gegen mich gemachten Ausstellungen völlig gegenstandslos. Die Gesetze über Hebe und Zehnten sind im 7. Buche, wie die über peinliche Gerichtsbarkeit und das Königtum im 14. Buche vollkommen an ihrem Platze. Denn beide Bücher gehören eben zur Theorie.

Vollständig rätselhaft und unerklärlich ist mir jedoch, wie Sch.

zu seiner unrichtigen Voraussetzung gelangen konnte. Ich habe nie und nirgends gesagt oder angedeutet, daß die Bücher 7 u. 14 zur praktischen Halacha gehören. Wer im M. T. eine Unterscheidung zwichen Praxis und Theorie annimmt, der würde ja einen Widersinn begehen, die Bücher זרעים und שופטים, denen schon im Titel das Gepräge des theoretischen aufgedrückt ist, zur Praxis zu zählen. In meinem inkriminirten Artikel S. 331 [jetzt oben S. 267] ist zwar zufällig nur von drei theoretischen Büchern die Rede; diese sind aber, wie jedermann sich auf den ersten Blick überzeugen kann, nur gelegentlich angeführt, weil aus ihnen die dortigen Beispiele entnommen sind; über die Bücher 7 u. 14 mich zu äußern hatte ich an dieser Stelle nicht die geringste Veranlassung. Was bleibt also nach Beseitigung der tatsächlichen, greifbaren Einwendungen von der ganzen Polemik übrig? Nichts als die unerwiesenen allgemeinen Behauptungen: ich hätte M.s Intentionen verkannt, Gewaltsamkeiten verübt, unrichtig gestempelt usw. „Deshalb wollen wir uns — um mich der eigenen Worte des Herrn Verf. zu bedienen — bei diesem Punkte nicht länger aufhalten."

Der Ritus im Mischne Thora.

Von

I. Elbogen.

„Das wichtigste Werk jener Zeit bleibt Maimonides Mischne Thora, in welchem zum ersten Male seit Saadja von einem wissenschaftlichen Manne Gebetstext und Rituales in musterhafter Ordnung uns aufgestellt wird." Die überragende Bedeutung, welche das kompetenteste Urteil [1]) diesem Abschnitt im Werk des Meisters zuschreibt, mag es rechtfertigen, wenn wir das Kapitel über den synagogalen Ritus hier einer besonderen Prüfung unterziehen. Maimunis Ausführungen wurzeln ganz und gar im Talmud, aber er erweist sich in diesem Teile, wie überall in seinem Werke, als Systematiker von bewunderungswürdiger Größe. Er hat auf das Kleinste wie auf das Größte sein Augenmerk gerichtet, nichts übersehen und alles, auch die entlegensten Details, eingeordnet in einen großen Zusammenhang, den übersichtlichsten, organischsten, in dem unsere Materie je dargestellt worden ist. Auf zwei Dinge sei besonders die Aufmerksamkeit gelenkt. Einmal auf die Art, wie Anschauungen, die dem System Maimunis zuwiderlaufen, umgangen werden. Gerade im Gottesdienst gibt es Einrichtungen, die dem Aberglauben, besonders der Furcht vor Dämonen, den Ursprung danken; es ist staunenswert, wie Maimonides den Ausweg aus diesen Klippen gefunden hat [2]), wie er die Einrichtungen anerkannt, die Begründung

1) Zunz, Ritus S. 26.

2) Vgl. z. B. ולמה תקנו חכמים זה מפני שרוב חצם באין לחתפלל ערבית בלילי שבתות ויהיה שם מי שנתאחר לבא ולא חשלים תפלתו וישאר לבדו בבית חכנסת

stillschweigend abgelehnt hat. Das zweite sind die allgemeinen Anschauungen über Gebet und Andacht[1]). Sie schließen sich streng an den Talmud an, aber was dort als zufällige und vereinzelte Bemerkung, mitunter auch in mißzuverstehender Form, erscheint, tritt im Mischne Thora in systematischem Gewand, würdig eines Denkers, wie es Maimuni war, entgegen. Was er über den Ursprung des Gebetes, über die Einrichtung des Gemeindegottesdienstes, was er über den Zweck des Gebetes, über Andacht u. a. an allgemeinen Bemerkungen bietet, bleibt mustergültig bis auf den heutigen Tag. Die nähere Besprechung dieser Punkte gehört in die Philosophie und Theologie, hier mag der kurze Hinweis darauf genügen.

Uns soll der Gebetstext beschäftigen, den Maimuni im Verlauf der Erörterungen von הל' תפלה und im Anhang zum Buch אהבה unter dem Titel סדר תפלות כל השנה bringt. Einer Prüfung desselben stellen sich zwei Schwierigkeiten entgegen. Erstens haben die Abschreiber und Drucker unter Hinweis auf die bekannten Gebetsformeln den Text vielfach gekürzt, anstatt den vollen Wortlaut wiederzugeben[2]). Sodann hat der Text selbst Veränderungen erfahren, es werden Stellen im Namen Maimunis zitiert, die uns nicht vorliegen. Gegen beide Fehlerquellen bietet ein sehr wichtiges Correctiv der Siddur nach dem Ritus von Yemen, wie er in zahlreichen Manuskripten und in der neueren Druckausgabe vorliegt. Soviel andersartige, besonders kabbalistische Einflüsse sich auch in diesem Ritus geltend machen, so ist er doch im wesentlichen der alte geblieben[3]). In Yemen gilt treue Anhänglichkeit an die Tradition sehr hoch, das Bewußtsein der Abhängigkeit von Maimonides besteht in alter Kraft fort; und so kann der Kern der

---

ויבא לידי סכנה mit רש"י zu Schabbat 24b; siehe auch Finkelscherer, Moses Maim. Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, S. 40 ff.

1) Vgl. הל' תפלה IV. V.

2) Die verschiedenen Ausgaben und Handschriften zeigen nur ganz geringfügige Abweichungen. Herr Bibliothekar Dr. Freimann in Frankfurt a. M., der die Güte hatte, Cod. Merzbacher 78 und die Ed. princ. (vor 1480) für mich vergleichen zu lassen, macht mich auf die Einleitung zur Ausgabe Venedig 1524 aufmerkam, für welche eine Anzahl Texte, auch handschriftliche, benutzt wurden. Trotz aller Sorgfalt, die auf den Druck verwendet wurde, begegnen wir überall demselben gekürzten Text.

3) Vgl. Bacher, Der südarab. Siddur in J. Q. R. XIV, 581 ff.

Takâlîl von Yemen noch heute dazu dienen, die Lücken unserer Ausgaben des Mischne Thora zu ergänzen. Der von Maimuni gebotene Text erstreckt sich ausschließlich auf die Stammgebete; die im Talmud vorgeschriebenen oder angedeuteten Stücke sind sämtlich aufgenommen und für verbindlich erklärt. Unter den jüngeren Teilen der Stammgebete wird dem Minhag ein ziemlich weiter Spielraum gelassen. Piutim werden nicht erwähnt, Maimuni vertrat die Anschauung des Talmud streng, daß man nichts hinzutun und nichts von den Gebeten weglassen sollte [1]), er sprach sich gegen die Unterbrechung der Pflichtgebete durch poetische Einschaltungen sehr energisch aus [2]). Nun waren freilich Piutim eingeführt und durch den langjährigen Brauch sanktioniert, Maimonides wird sie bei aller Autorität, die er besaß, kaum haben beseitigen können, aber als völlig schwankendes Element in der Liturgie nahm er sie in seinen Kodex nicht auf.

Die Reihenfolge der mitgeteilten Gebete ist folgende [3]). Zunächst kommen die Benediktionen und Hymnen für den Morgen ברכות השחר, פסוקי הזמירות gleich mit der für den Sabbat üblichen Einschaltung נשמת, dann sind die zu קריא' שמע gehörigen Stücke angegeben und zwar für Morgen und Abend, auch ברוך ד' לעולם אמן ואמן. Es folgt die Tefilla nebst allen Einschaltungen oder Veränderungen, die im Laufe des Jahres vorzunehmen sind. Die Verordnung, die Tefilla durch Kaddisch abzuschließen, führt zur Mitteilung seines Wortlautes. Die Reihenfolge der täglichen Gebete wird fortgesetzt durch תחנון, woran sich סדר היום, gleichbedeutend mit קדושא דסדרא, reiht, dessen zweiter Teil wiederum תחנון heißt. Einige Psalmen und ähnliches schließen das tägliche Gebet ab.

Für die Sabbate, Festtage und Neumonde sind dann nur noch die Mittelstücke der Tefilla, für Jom Kippur außerdem noch das Sündenbekenntnis mitgeteilt. Sehr wichtig ist auch der Anhang mit dem Verzeichnis der Haftarot und den Benediktionen dazu [4]).

---

1) ה' קריאת שמע I, 7.

2) Responsen, ed. Lichtenberg, Nr. 127, I pag. 23a.

3) Die Absätze in den Edd. sind in ganz verkehrter Weise angebracht.

4) Über Anordnung und Vortrag der Gebete ist in ה' תפלה oder in נשיאות כפים nachzulesen.

Für das Studium des Ritus und das Verständnis der Gebete haben Maimuni mehr Quellen zur Verfügung gestanden, als wir heute besitzen. Eine große Anzahl Ritualwerke, eine ganze Literatur von Gebetbüchern, die zu seiner Zeit existierten, sind für uns verloren. Von seinem Vater Maimun wird berichtet, daß er דיני תפלה ומועד in arabischer Sprache verfaßt hat[1]). Hier sei ferner auf eine von Maimonides zitierte, anderweitig nicht bekannte Schrift verwiesen, deren Verlust wir schwer beklagen müssen, d. i. das Werk des Ibn al Djasum, eines Schülers des R. Nissim von Kairuan über das Gebetbuch, ein Werk, das im Orient im 12. Jahrhundert sehr verbreitet war[2]). Auch hat er an der Prüfung seiner Anschauungen eifrig gearbeitet[3]). Maimonides hatte Gelegenheit verschiedene Riten kennen zu lernen. Er ist in Spanien unter sephardischem Ritus geboren; auf seinen Wanderungen im Orient und in Ägypten kam er mit dem palästinischen Ritus in Berührung. Man kann sagen, daß zwei gaonäische Gebetordnungen auf ihn gewirkt haben, die Amrams und die Saadjas. Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß beide von Haus aus zwei entgegengesetzte Riten repräsentieren, freilich waren beide nicht mehr rein, sondern vielfach mit fremden Elementen vermischt, aber immerhin hatte Saadja starke Reste des palästinischen Ritus. Bis in Maimunis Zeit haben sich solche in Ägypten erhalten, sie haben auch auf seine Gebetordnung noch eingewirkt.

Gehen wir auf die Einzelheiten näher ein, so ergeben sich folgende Eigentümlichkeiten. Das Morgengebet beginnt mit der dreifachen Lektüre von Stücken aus der Bibel (für die die Abschnitte über das tägliche Opfer Num. 28 und der Priestersegen dienen), der Mišna (Pea I, 1) und dem Talmud (Nidda Ende). Darauf folgt der Ps. XV רבון העולמים, bis zum שמע wie in unserem Ritus. An אתה הוא אלהינו schließt sich das Stück אתה הוא ד' לבדך Neh. 9, 6

1) Responsen Simon ben Zemach Duran תשב"ץ I, 2; Zunz, Ritus S. 27.

2) Vgl. das Responsum Maimunis in חמדה גנוזה S. 5. טעם זקנים S. 75. Über Ibn al Djasum s. Steinschneider, Arab. Literat. § 59, S. 104; der daselbst ausgesprochene Zweifel bezieht sich nicht auf die Existenz der Schrift, sondern nur darauf, ob sie in arab. Sprache abgefaßt war.

3) Vgl. z. B. Responsen, ed. Lichtenberg, Ip. 1b über den Jozer.

an, dann אתה הוא ושנותיך Ps. 102, 28, was stilistisch sehr gut paßt, ferner die Verse ברוך ד' לעולם Ps. 89, 53. ימלך ד' לעולם Ps. 146, 10, Es folgt ברוך שאמר, in der Fassung dem sephardischen Ritus fast gleich, nur daß die dort üblichen Einschaltungen für Sabbate und Festtage ausgeschlossen werden; statt נגדלך ונשבחך heißt es נהודך, wie im Ritus von Avignon[1]). Rezitiert werden die Verse יהי כבוד, die Psalmen 145—150. Ps. 89, 53 und 146, 10, I Chron. 29, 10—13, zum Abschluß ישתבח. Darauf, je nach dem örtlichen Brauch, das Lied am Schilfmeere, am Sabbat, nach einem allgemeinen Brauch, נשמת. Desgleichen wird am Sabbat und יו"כ Ps. 92 vor den פסוקי זמירות eingefügt, an manchen Orten Ps. 135. Bei den Stücken, die das שמע umgeben, sind die für das Morgengebet bestimmten in den Ausgaben bis zur Unkenntlichkeit abgekürzt, zu ersehen ist nur, daß die zweite Benediktion mit אהבת עולם beginnt. Ausführlicher ist das Abendgebet mitgeteilt, nach השכיבנו mit dem Schluß ברוך שומר עמו ישראל לעד[2]) folgen Ps. 89, 53; 146, 10 und 31, 6 und als Abschluß יראו עינינו. Als besonderer Brauch wird angeführt die Sitte, vor Ps. 31, 6 eine Anzahl Verse einzuschalten, so I Reg. XVIII, 39; Ps. 106, 47[3]) u. v. a. in größerer Anzahl als in unseren Ausgaben, mit weiterer Ausführung des Abschlusses יחד שמך וקים מלכותך und mit der Eulogie המולך בכבודו חי וקים תמיד ימלך עלינו לעולם ועד. — Einzelnes aus der Tefilla habe ich in meiner „Geschichte des Achtzehngebetes" bereits hervorgehoben, es sei hier zusammengestellt. Auch diesmal leiden wir unter den Kürzungen bei den Stücken I—III, XIII, XVI—XIX, ferner bei der Einschaltung על הנסים. Zu IV liest Maimonides דעה חכמה ובינה, V hat den Zusatz ודבקינו במצותיך, ראה נא בעניני ודן דיננו, VII כי פשענו לך כי אל טוב וסלח אתה, VI ferner ימהר לגאלנו כי אל מלך גואל, VIII וכל תחלואינו[4]), X לקבץ את כל למשומדים אל . . כל המינים, XII גליותינו מד' כנפות הארץ לארצנו[5]) וכסא דוד, In XIV fehlt והמוסרין . . ומלכות זדון תעקר ותשבור מהרה.

1) Zunz, Ritus S. 48.

2) Vgl. den ausdrücklichen Hinweis im Tiklâl I, 92a.

3) הושיענו א' ישענו, so nach Tiklâl I, 92a, in den Ausgaben הושיענו ד' אלהינו I Chron. XVI, 35.

4) מכתינו wird in Tiklâl I, 44a ausdrücklich verworfen.

5) So in Tiklâl I, 46a und in ed. Soncino 1490.

in XIX ממאור פניך, der Anfang lautet stets שים שלום. Maimonides gestattet auch Abweichungen von diesem Wortlaut, wofern der vorgeschriebene Inhalt gewahrt wird; gegen den Einschub in die עבירה, wie er an manchen Orten üblich war בהר מרום ישראל שם נעבדך ושם נדרוש את כל אשר צויתנו כריח ניחוח תרצה אותנו ותחזינה עינינו, hat er nichts einzuwenden [1]). — Bei den Einschaltungen ist hervorzuheben: Die Habdala beginnt אתה הבדלת . . . כשם שהבדלת . . כן פדנו . . ושמרנו מן הכל וחננו. In יעלה ויבא lautet es ביום מקרא קדש הזה ביום מועד חג המצות הזה. Die Einlage für den neunten Ab beginnt רחם, ist gegen den Text im deutschen Ritus um wenige Worte erweitert, schließt ברוך ירושלם. Die Keduscha wird durch נקדישך ונמליכך ונשלש לך קדוש' משולשת כדבר האמור בכבודו [2]) eingeleitet, hat וגדלו zwischen dem ersten und zweiten, ממקומך מלכנו תופיע zwischen dem dritten und vierten Vers alltäglich. In den Bußtagen steht am Schluß der III. Benediktion Jes. 5, 16 ויגבה ד' צבאות במשפט. Im Kaddisch lautet es nach guten Lesearten וימלוך מלכות' [3]), das קד' דרבנן hat die erweiterte Form, die bei uns nach Beerdigungen üblich ist [4]). תחנון besteht nach wenigen Worten der Einleitung aus Bibelversen aus Daniel und Esra, der Schluß ואנחנו לא נדע lautet wie üblich. סדר היום, das in den Drucken ausgefallen, liegt im Yemenischen Ritus handschriftlich vor.

Am Sabbat Abend wird אתה קדשת eingeschaltet, von ויכלו jedoch nur Vers 4 ויברך, am Morgen ישמח משה ohne den Schluß ולא נתתו. Zu Mussaf למשה צויתו mit לא נתתו ohne זכר למעשה [5]) בראשית und ohne ישמחו; zu Mincha lautet der Schluß כי מאתך היא מנוחתם תנחילנו אבינו ואל תהי צרה ויגון ביום מנוחתנו.

Das Mussaf der Neumonde hat nach der üblichen Einleitung ראשי חדשים לעמך נתת, wie die Festtage, ebenfalls או"א מפני חטאינו לעמך נתת ויהא רה"ח הזה קץ וסוף לכל חטאת. ., am Ende von או"א steht יהי רצון שתעלני

---

1) Responsen, ed. Lichtenberg, Nr. 98, I, 20a.

2) In טעם זקנים 75b: נקדישך ונצריצך.

3) Zunz, Ritus 70 bemerkt, daß der castilische Ritus nicht וייפרוץ צמיח hat, jedoch wird es dort an Sabbaten und Feiertagen verwendet.

4) Vgl. Baers Siddur S. 588.

5) Vgl. Zunz, Ritus S. 14.

An Feiertagen finden wir ורצית בנו מכל הלשונות, in והשיאנו heißt es כאשר אמרת ורצית לברכינו כן תברכנו סלה. Im Mussafgebet wird die Rezitation der Bibelstellen mit den Opfervorschriften nicht für notwendig erklärt. In den Bußtagen wird täglich zu dem XVIII. Stück der Tefilla זכר רחמיך eingefügt, alle Einschaltungen dieser Tage werden aber lediglich vom Gebrauch abhängig gemacht, „der an manchen Orten gar nicht beachtet werde". Ebenso wird als für ר"ה allgemein, יו"כ nur in einzelnen Gemeinden üblicher Brauch verzeichnet וכן תן פחדך, wo das dritte Stück ואז צדיקים eingeleitet wird[1]). In Mussaf tritt zwischen עלינו und על כן נקוה das Stück אוחילה mit dem sonst nicht vorkommenden Schluß בא"י למדני חקיך. Die Verse für מלכ' זכרונ' שופר weichen von den unsrigen ab[2]), sind aber die vom Talmud erwähnten. Wie אוחילה in die Tefilla des Vorbeters gehört, so scheint dorthin zu gehören היום הרת עולם zwischen den drei Einschaltungen.

Das Bekenntnis für den Versöhnungstag beginnt mit תבא לפניך und dem üblichen אשמנו, geht dann in der bekannten Weise über zu על חטא, das mit dem einfachen Alphabet durchgeführt ist, es schließt mit ועל חטאים und dem bekannten Epilog. Zu Neila geht das Gebet hinter מה נאמר לפניך יושב מרום unter Weglassung von כי עונותינו רבו מלמנות .. sogleich über zu אתה נותן יד לפושעים ... מה אנו und schließt mit אתה הבדלת, ganz nach dem sephardischen Ritus.

Versuchen wir nach diesen Anführungen die Gebetordnung Maimunis in einen der bekannten Riten einzuordnen. Zunächst muß auffallen, wie eng sie sich an den Talmud anschließt. Ich glaube nicht, daß es noch einen Ritus oder einen zweiten Bearbeiter des Gebetes gibt, der mit gleicher Sorgfalt beachtete, was dort vorgeschrieben war, der mit derselben Konsequenz alle Stücke, die nicht im Talmud vorkommen, gar nicht erwähnte, völlig ablehnte oder dem Bereich des Minhag zuwies. In der Beherrschung und Sichtung des Stoffes verraten sich eine Sachkunde und ein Scharfblick, die wir nur aufs höchste bewundern können. Nun enthält

1) So auch im Ritus von Rom und Burgund; Zunz, das. S. 63.
2) הלכות שופר וכ' VI, 8, 9; Zunz, Ritus S. 10.

der Talmud zwar die Grundlinien einer Gebetordnung, aber keine ausgeführte Liturgie; wenn wir den Gebetstext, wie ihn Maimonides bietet, einzureihen wünschen, müssen wir daher in einem der späteren Riten Umschau halten.

Es liegt am nächsten, eine Verwandtschaft mit dem spanischen Ritus beziehungsweise mit dessen Vorbild, dem Siddur des Gaon Amram, zu vermuten. Das war der Ritus, dem Maimunis Heimat, dem die halachischen Autoritäten folgten, an die er sich anschloß, der im Orient, wo er später lebte, Einfluß ausübte. Eine Anzahl charakteristischer Merkmale des spanischen Ritus findet sich tatsächlich vor. Dahin gehört der Wortlaut von ברוך שאמר in den פסוקי זמירות, in der Tefilla der Wechsel von מוריד הטל und הגשם in der II[1]) sowie die doppelte Form der neunten Benediktion für Sommer und Winter, תשכון in der XIV., ובתפלתם שעה in der XVI. Benediktion. Die Habdala beginnt אתה הבדלת wie im Siddur Amram, der zweite Satz wiederum „כשם שהבדלתנו" ist charakteristisch für Spanien. Der Wortlaut des Kaddisch ist der spanische, der Schluß des täglichen Morgengebets entspricht vollständig noch dem heutigen spanischen Ritus. Die Erwähnung der Feiertage in יעלה ויבא sowie in ותחן לנו mit ... ביום מקרא קדש הזה ביום מועד, die Bezeichnung des Sabbats in diesen Gebeten als יום מנוח, die Weglassung der auf die Opfer bezüglichen Bibelverse in allen Musaftefillas, das Fehlen von קדוש אתה ונורא שמך in der Tefilla für Neujahr und Versöhnungstag, die Form des Neila-Gebets, von kleineren Merkmalen ganz abgesehen, alles das sind Belege für die Benutzung der Gebetordnung Amrams durch Maimonides.

Neben diesen weitgehenden Übereinstimmungen dürfen indes die wichtigen Abweichungen nicht übersehen werden. Nach Maimonides wird täglich der Priestersegen gesprochen; die Keduscha Kether findet keinerlei Berücksichtigung, im Einleitungssatze fehlt כשם שמקדישים und damit der Hinweis auf die himmlischen Scharen. Maimonides hat die Sabbattefilla in einer vom Siddur Amrams völlig verschiedenen Gestalt, weder מאהבתך noch ישמחו במלכותך am

1) Richtig angegeben in חלכות תפלה II, 15. Im Text der Gebete, in dem die Tefilla für den Winter wiedergegeben ist, steht irrtümlich מוריד חטל.

Abend, nicht ולא נתחו am Morgen, nicht תכנת שבת zu Mussaf. Er hat im Sündenbekenntnis ein völlig durchgeführtes Alphabet im Gegensatz zu den wenigen, allgemeinen Sätzen des sephardischen Ritus. Die Techinna im täglichen Gebet stimmt mit keinem Ritus überein, und ebenso finden die ברכות השחר keine Parallele.

Mit dem sephardischen Ritus allein sind demnach alle Eigentümlichkeiten nicht zu erklären, es hat auf Maimonides eben noch ein anderer Ritus gewirkt, das ist der alte palästinische, er wurde ihm zugänglich durch den Siddur Saadjas. In Ägypten herrschten palästinische Traditionen, die palästinischen Gelehrten übten dort großen Einfluß aus, die babylonischen Geonim waren nicht imstande, denselben völlig zu verdrängen. Besonders im Gebet haben palästinische Elemente sich vielfach dort erhalten. Wir entbehren darüber heutzutage noch der hinreichenden Quellenbelege, aber wenn erst mehr vom alten palästinischen Ritus bekannt ist[1]), wenn überdies der Siddur Saadjas endlich einmal der Öffentlichkeit übergeben wird, dann wird sich das Dunkel über diesen ältesten Zweig unserer Liturgie lichten. Bei einigen Punkten genügen die heute vorliegenden Nachrichten bereits, um die Anlehnung an palästinische Bräuche festzustellen.

Der Nachweis soll hier zunächst an der Einleitung zum täglichen Morgengebet, den ב' השחר, geführt werden. Der Siddur Amrams — und von ihm haben das die späteren Gebetordnungen übernommen — beginnt im Anschluß an die Haggada R. Meirs über die Pflicht, hundert Benediktionen an jedem Tage zu sprechen, mit der Anführung aller derjenigen, welche der Talmud in Berakhot 60b aufzählt. Daß im Talmud hier nicht Pflichtgebete für den täglichen Gottesdienst vorgeschrieben, sondern nur Weisungen über das Verhalten bei den einzelnen dort genannten Verrichtungen gegeben werden sollten, darüber kann nach dem einfachen Sinn kein Zweifel bestehen. Nichtsdestoweniger sind alle diese Benediktionen formu-

1) Ich habe einiges daraus mitgeteilt in meinen „Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes", Berlin 1907. Man darf folgende Regel aufstellen: „Gebetstücke oder auch einzelne Wendungen, die in Babylonien bekämpft wurden, sich aber bei Saadja und im ägyptischen oder im römischen Gebetbuch erhalten haben, entstammen dem palästinischen Ritus."

liert und durch die babylonischen Geonim dem Gebet einverleibt worden.

Maimonides hat sie in seinem Kodex ebenfalls angeführt, jedoch hinzugefügt, daß sie einzeln, wenn die betreffende Handlung vollzogen wird, zu sprechen sind; vom Gebet schließt er sie aus, und in der Gebetordnung fehlen sie. Nur drei von all den Segenssprüchen fordert er täglich: שלא עשני עבד, שלא עשני אשה, שלא עשני גוי, allerdings nicht beim Gemeindegottesdienst, sondern in der privaten Andacht [1]). Ganz gegen seine Gewohnheit hat also hier Maimonides sich erhebliche Abweichungen vom Talmud gestattet, er kümmert sich nicht um die Reihenfolge des Talmud und bestreitet die Verbindlichkeit; beibehalten hat er drei Sätze, die auch durch palästinische Quellen belegt waren [2]). Hier folgt Maimuni offenbar Saadjas Siddur, der dieselbe Erscheinung zeigt, nämlich ebenfalls alle Benediktionen aus Berakhot 60b aus dem Teil über den öffentlichen Gottesdienst ausscheidet und in die private Andacht verweist [3]). Auch darin ist Saadja vorangegangen, daß er an Stelle des שלא עשני בור der palästinischen Quellen עבד einsetzte [4]). Zahlreiche Fragmente aus der Genizah von Cairo, die ich einzusehen Gelegenheit hatte, lassen ebenfalls, bis auf die genannten drei, alle Benediktionen fort. In Maimunis Aufzählung der Gebete fehlt ferner, wie in allen mir zugänglichen Genizah-Fragmenten, das Stück אזהו מקומן, das im Siddur Amram bereits vorhanden ist (p. 2a). Endlich hat Maimonides die biblischen Abschnitte in der Reihenfolge צו ברכת כהנים, während sie im Siddur Amrams umgekehrt ist und in Spanien auf diese umgekehrte Anordnung besonderes Gewicht gelegt wurde [5]).

Auch bei den פסוקי הזמירות lassen sich einige solcher Kriterien konstatieren, so z. B. die Einfügung des Schilfmeerliedes nach ישתבח, die Einfügung mancher Psalmen am Sabbat und ihre Stellung, aber hier sind die Angaben im Mischne Thora zu kurz und die Quellen

1) ת' תפלה VII, 3—9.

2) Tos. Berak. VII, 18; jer. Berak. IX, 2; vgl. Menach. 43b; Abudraham las im Talmud nicht מהיר אסורים, und schrieb die Einführung Maimonides zu, jedoch findet sich der richtige Text in unseren Ausgaben, die Benediktion auch schon bei Saadja.

3) Bondi, Der Siddur des R. Saadja Gaon p. 20.

4) ibid. p. 17.

5) Vgl. Amram Ib, חמנוחיג § 13, Abudraham zur Stelle.

nicht genügend geklärt, um sichere Schlüsse ziehen zu können. Hingegen ist sehr zu beachten das Stück am Ende des Abendgebets ברוך ד' לעולם אמן ואמן. Wenn wir dem Berichte David Abudrahams folgen[1]), so fehlte dieser Passus vollständig in der Gebetordnung Maimunis, aber die Ausgaben und der Taklil bieten es, es liegt kein Grund vor, an der Echtheit zu zweifeln. Das soll man schon darum nicht, weil der Wortlaut von dem sonst üblichen erheblich abweicht. Offenbar lagen Maimuni zwei verschiedene Fassungen vor, eine kürzere, mehr den üblichen angepaßte, mit יראו עינינו als Abschluß, und eine längere mit weit mehr Bibelversen, die ohne ausführlichen Abschluß direkt zur Eulogie übergeht. Wurde nun schon die Einführung des Stückes überhaupt auf Palästina zurückgeführt[2]), so liegt bei der neuen Fassung eine vollständige Verwandtschaft mit dem Text Saadjas und dem der Genizah-Fragmente vor[3]).

An Saadjas Vorbild hielt sich Maimuni auch beim Text der Keduscha. Die Einleitungsformel, die Rezitationsweise, der Wortlaut der Einlagen zwischen den Bibelversen, alles was vom Siddur Amrams und Spaniens abweicht, stammt von Saadja[4]). Die Einschaltung des Verses שמע ישראל in die Keduscha wird bei Maimonides nicht erwähnt und fehlt auch heute noch im Ritus von Yemen, auch darin liegt eine Wirkung der Anschauungen Saadjas vor[5]).

Beim Kaddisch hat Maimonides die für uns auffällige Bemerkung, daß die beiden Sätze תתקבל und יהא שלמא רבא nicht verbindlich sind, bei Saadja fehlen sie vollständig[6]). Daß Saadja ganz so wie Maimonides und noch heute der Ritus von Yemen täglich den Priestersegen hat, ist längst bekannt[7]). Endlich sei auf das Tachanun

1) Abudraham ס' משריב של חול ed. Warschau 77b: וה"ר יצחק בן גיאת כתב דלא אמרינן ברוך ד' לעולם משום דבעי למסמך גאולה לתפלה וכן כתב הרב"בם ז"ל. Vielleicht hat unser Autor das aus der Nichterwähnung des Stückes in ה' תפלה VII, 18 geschlossen.

2) Vgl. מנהיג § 84.

3) Bondi pag. 27 erwähnt das Stück, ohne nähere Mitteilungen zu machen. Ich benutze Notizen aus Cod. Uri 261 (Neubauer 1096) in Oxford sowie einigen Genizah Fragmenten in Cambridge.

4) Bondi pag. 17.

5) das. 29.

6) das. 18.

7) das. 17.

verwiesen. Die Form ist dem Talmud entlehnt, wie dort wird פישוט ידים ורגלים gefordert und in Yemen bis heute geübt [1]). Der Inhalt weicht von allen bekannten Liturgien ab, Maimonides schlägt eine kurze freie Bearbeitung der Sündenbekenntnisse aus Daniel IX und Esra IX vor, an die sich einige die göttliche Verzeihung kündenden Prophetenworte anschließen. Dann folgen die bekannten Bibelverse ואנחנו לא נדע usw., und schließlich wird nach סדר היום die Techinna durch einige Bibelverse und das Gebet ברוך א' שבראנו לכבודו abgeschlossen. Feste Psalmen, besondere Veranstaltungen für Montag und Donnerstag kennt Maimonides nicht. Auch hierin ist, soweit bekannt, Saadja unserer Gebetordnung Vorbild gewesen [2]), auch hierin zeigen die durch die Genizah erhaltenen Reste ägyptischer Gebetbücher dieselben Eigentümlichkeiten und denselben Wortlaut wie Maimonides.

Ohne Analogie stand bisher Maimunis kurze und schöne Formel für das Tischgebet da, nunmehr wissen wir, daß auch dieses Stück aus Saadjas Siddur übernommen wurde [3]).

Es ist auf dem Gebiete des Ritus außerordentlich schwer, strikte Beweise zu liefern, da sich nur sehr weniges in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten hat, das meiste im Laufe der Zeit vielfachen Veränderungen unterworfen wurde; besonders ist der palästinische Ritus schon sehr früh mit babylonischen Elementen vermischt, die Erinnerung an ihn fast völlig verwischt worden.

Außer den behandelten Eigentümlichkeiten, die sich auf bestimmte Quellen zurückführen lassen, hat Maimonides auch ganz isolierte Einrichtungen. So hat er bekanntlich für Cairo die Verordnung getroffen, daß die leise Rezitation der Tefilla wegfallen und sofort mit dem lauten Vortrag durch den Vorbeter begonnen werden sollte. Noch um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts verfuhr man in Cairo danach.

Denselben großen Einfluß hat Maimunis Arbeit über den Gottesdienst überhaupt ausgeübt. Sie hat literarisch befruchtend gewirkt. Sein Lieblingsschüler Josef ibn Aknin und sein Sohn Abraham haben

1) ת' תפלה V, 13; Ibn Sappir I, 57a.
2) Bondi pag. 15.
3) das. 26.

über öffentlichen Gottesdienst geschrieben. Alle späteren Autoren über den Ritus mußten sich mit einer Autorität, wie Maimonides war, auseinandersetzen. Die Gebetordnung selbst und die Haftaraordnung sind seit 1200 herrschend in Ägypten, Palästina, Magreb, überhaupt in den mostarabischen Gemeinden [1]). Die späteren Einwanderungen der spanischen Juden sowie der Buchdruck haben Maimunis Siddur wieder verdrängt. Unerschütterlich treu geblieben aber bis auf den heutigen Tag sind ihm die südarabischen Juden.

1) Zunz, Ritus S. 56.

Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen.

Von

Adolf Schwarz-Wien.

Unser Horizont in der Hoch- oder Tiefebene mag ein noch so großer und weiter sein, er kann uns doch niemals auch nur annähernd einen solchen Genuß gewähren, wie der Horizont, den wir auf einer ragenden Bergesspitze in den Alpen haben. Nicht etwa bloß deshalb, weil wir dort oben eine ganz andere Luft atmen, und mit unsrem Blick zugleich auch unsre Brust sich weitet; auch nicht deshalb allein, weil uns dort der Himmel auf vielen mächtigen Säulen zu ruhen scheint, während er unten die ganze flache Erde berührt und umsäumt, sondern ganz besonders aus dem Grunde, weil wir uns auf jener Höhe über uns selbst hinausgehoben fühlen, indem wir über gar manchen Berg, zu dem wir vom Tale aus wie zu einem Riesen emporschauen, leichten Blickes hinaus- und hinwegsehen. Und genau denselben, wenn nicht einen noch weit größern Hochgenuß als die Natur in der Gebirgswelt, gewährt uns der Geist in der Gedankenwelt. Denn auch unser geistiger Horizont ist durch die Höhe bedingt, die wir einnehmen; auch im Reiche des Geistes gibt es Höhen und Tiefen, Berge und Täler, ganz enggeschlossene Gebirgsketten, welche nicht allein in den Himmel hineinragen, sondern im buchstäblichen Sinne des Wortes den Himmel stützen und tragen. Wer in der Gedankenwelt zu ragender Höhe emporgelangt, der hat eine Fernsicht, wie kein noch so hochgelegener Punkt der Erde sie zu bieten vermag; denn er gewinnt dort oben einen Einblick in

die Unendlichkeit und einen Ausblick auf die Ewigkeit. Gewiß ist es nur äußerst Wenigen vergönnt, einen zu solcher Sonnenhöhe führenden Weg sich zu bahnen; gewiß besitzen nicht Viele die Denkerkraft, so weit emporzudringen; wohl aber ist es Jedem von uns gegeben, die ihm von Gott verliehene Denkkraft soweit auszubilden und zu schärfen, daß er sich einem bewährten Führer anvertrauen und an dessen Hand den steilen Weg zurücklegen kann. Der höchste Gedanke, dessen der Menschengeist fähig ist, bleibt allen Gegensätzen zwischen Philosophie und Religion zum Trotz der Gottesgedanke; nur dürfen wir zu der Sonnenhöhe dieses Gedankens nicht vom blinden Glauben uns emportragen lassen, sondern müssen auf dem von der Erkenntnis vorgezeichneten Wege zu ihr emporsteigen. Nun, daß die Religion des jüdischen Volkes auf reiner Gotteserkenntnis beruht, daß unser Gott bloß als Gesetzgeber, als der Urgrund der Sittlichkeit sich geoffenbart hat, braucht Niemandem, der die Thorah kennt, erst bewiesen zu werden. Daß aber diese Gotteserkenntnis auch im Lauf der Jahrtausende der Grund- und Schlußstein unseres Glaubens geblieben, hat Keiner anschaulicher gezeigt, als Maimuni in seinem Mischneh Thorah, und eben darum ist er unter allen geistigen Bergführern, die wir haben, einer der zuverlässigsten und bewährtesten. M. ist nicht erst durch sein religionsphilosophisches Meisterwerk, den Moreh, ein Führer geworden, er ist schon viel früher durch seinen M. Th. ein Führer gewesen, ein Führer allerdings nicht der Irrenden, sondern der nach Erkenntnis Verlangenden, der zur Höhe Emporstrebenden. Und wie hoch wir an der Hand dieses Führers emporkommen, zeigt uns gerade sein Verhältnis zu den Gaonen.

Die Gaonen, wie die Rektoren der babylonischen Hochschulen genannt werden, welche für die Verbreitung des Talmuds genau dieselbe Bedeutung haben, wie Esra und seine Zeit für die Verbreitung der Thorah, die Männer, denen wir den Sieg des Rabbanismus über das Karäertum verdanken, erscheinen uns von der Ebene aus als Bergriesen, als Autoritäten allerersten Ranges, zu welchen wir mit Bewunderung emporschauen; aber von der Höhe, zu welcher uns M. mit seiner Konzeption des Talmuds

emporführt, können wir, sehr oft wenigstens, über einzelne dieser Gaonen hinaus- und hinwegsehen. Auch M. weiß es, daß wir ohne diese Männer keinen Talmud hätten, daß sie uns mit ihren Erklärungen das Verständnis desselben vermittelten[1]), aber da M. den Talmud wissenschaftlich behandelt, hat er den Mut, die gaonäischen Erklärungen, wo sie auf einer falschen Lesart beruhen, zurückzuweisen. Das im M. Th. dargestellte System der mos. talm. Gesetzeslehre beruht, wie M. selber in der Einleitung zu diesem Werke sagt, auf den Kommentaren der Gaonen; nur als Fortbildner des Talmuds kann er diese Autoritäten nicht gelten lassen, denn der uns abgeschlossen vorliegende Talmud ist vom ganzen jüdischen Volke angenommen worden, die Aordnungen der Gaonen hingegen haben nicht immer und nicht überall Eingang gefunden. Trotz alledem sind es zunächst nur Einzelne, gegen die er sich wendet, die er zu widerlegen sucht, so daß seine Opposition gegen die Gaonen sein Verhältnis zum Talmud erst recht in die volle Beleuchtung rückt. M.s Talmudkritik beschränkt sich auf die Begründung der Halachah, seine an den Gaonen geübte Kritik erstreckt sich auf die von diesen versuchte Weiterentwicklung der Halachah[2]). Um das zu zeigen, wollen wir die Stellen, an welchen M. in seinem M. Th. die Gaonen erwähnt, der Reihe nach beleuchten[3]).

Im ersten Buche des M. Th., dem der „Erkenntnis," findet

---

1) Für das hohe Ansehen, das die Gaonen als Talmuderklärer genießen, ist nichts bezeichnender, als was Nachmani in seinem מלחמת ה' B. B. 45b gegen den Bal ha-Maor sagt. ויצוד שחוא חופך דברי אלחים חיים, מה שאין ראוי לעשות כן בדברי חאמוראין שבתלמוד, וכ"ש בדברי הגאונים המפרשים ז"ל, שא"כ לא תניח מקום ללשון, ובדוחק אמרו במקצת מקומות בתלמוד בלשון חברייתות שנשתבשו להם

2) Die vorliegende Arbeit schließt sich meiner jüngst erschienenen Schrift „Der Mischneh Thorah, ein System der mos. talm. Gesetzeslehre" auf's engste an und bildet gleichsam den vierten Teil derselben. Ich benutze darum die Gelegenheit, in Bezug auf den von mir p. 229 aufgestellten Grundsatz nachfolgende 6 Stellen des M. Th. nachzutragen. Der Ausdruck מפי חשמועה wird auch Talm. Thor. 1, 2, Akum 2, 4. Tefillah 14, 11. Maasser 1, 3. 4, 2, der Ausdruck חלכח מפי הקבלה Jibbum 1, 16 (Ischuth 11, 3) gebraucht. p. 109 Nr. 12 ist ברח"י anstatt ברח"ר und umgekehrt ברח"ר anstatt ברח"י zu lesen.

3) Es ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß die eine und andere Stelle meiner Aufmerksamkeit sich entzogen hat.

M. keine Gelegenheit, die Gaonen als Gewährsmänner anzuführen, oder ihre Ansichten zu bekämpfen. Darüber kann sich Niemand wundern, der einerseits die vorwiegend philosophische Eigenart dieses Buches im Auge behält, und andrerseits die hauptsächlich mit der religiösen Praxis sich befassende gaonäische Literatur zur Genüge kennt. Man hat zwar den Versuch gemacht, das älteste, richtiger das zu allererst gedruckte gaonäische Sammelwerk, die הלכות פסוקות מן הגאונים nach dem Vorbilde des M. Th. in Bücher einzuteilen und aus 16 Responsen(?) auch ein ספר מדע zu bilden; aber abgesehen davon, daß fast alle diese Responsen günstigsten Falles mit der Materie der vierten Sektion des M.schen Buches der Erkenntnis, mit ע"ז, sich beschäftigen, beschränken sich die Gaonen derart auf die Entscheidungen des Talmuds, daß ihre eigene Auffassung der Sache fast nirgends zu Tage tritt. Wo es sich jedoch bloß um die Wiedergabe talmudischer Relationen handelt, gibt es selbstverständlich keine Differenzpunkte zwischen M. und den Gaonen. Die treten erst dort hervor, wo entgegengesetzte Auffassungen und Anschauungen aufeinanderstoßen. Die erste Stelle, an welcher M. der Gaonen Erwähnung tut, findet sich erst im zweiten Buche des M. Th.

1. Ker. Schema 3, 11b צואה על בשרו או ידיו היתה נטישת[1]) מטונפות מבה"כ ולא היה להן ריח רע כלל מפני(קוטנן או יבישותן) [קטנותה או יבישותה] מותר לקרות, לפי שאין להן ריח רע וכו', וכמה גאונים הורו שאסור לקרות, וכן ראוי לעשות. Die Gaonen, auf welche M. sich bezieht, sind der Verfasser der Halach. gedol. hil. Ker. schema, welcher den Ausspruch Rab Chisda's aus Berach. 25a mit der Bemerkung וכן הלכה anführt, ferner Hai Gaon, auf welchen

1) Die Editio princeps hat, wie der כ"מ, die Lesart טריפת, aber der RIK selber gibt der Lesart נטישת den Vorzug; vgl. besonders den Kommentar des Rabbenu Jonah zu Alf. Was die Lesart ידיו מטונפות betrifft, die mit der Alfaßi's übereinstimmt, hat bereits der בעה"מ die Bemerkung gemacht, daß sie in keinem der ihm bekannten Mscr. sich findet. Nun hat zwar der RMBN die Lesart Alfaßi's und M.s als die spanischer Handschriften bezeichnet; da jedoch Hal. ged. die Lesart או שחרו ידיו בבה"ג hat, so bleibt uns nur die Wahl anzunehmen, entweder daß M. auch im כ"מ tatsächlich אם חרו ידיו מטונפות vorgelegen und daß diese Lesart im Lauf der Zeit durch Kopisten abgeändert wurde, oder daß M. die Worte או שחרו ידיו בבה"כ — so ist die richtige Lesart Joma 30a — dahin aufgefaßt hat, daß an den Händen, wenn auch nur geringe Spuren des früheren Aufenthaltes בבה"כ sich finden.

Serachjah ha-Levi gegen Alfaßi sich beruft[1]) und endlich R. Chananel[2]). Formell, so meint M., ist das Raisonnement Alfaßi's, der im Geiste Rab Huna's entscheidet, einwandsfrei; aber es ist doch zwischen der Theorie und der Praxis ein Unterschied zu machen. למעשה schließt er sich den genannten Gaonen an.

2. Tefillah 1, 10 אין הצבור מתפללין תפלת נדבה, לפי שאין הצבור מביאין קרבן נדבה, ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שחים, א' חובה יא' נדבה, לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף, ויש מן הגאונים שהורה[3]) שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וביו"ט, לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד. Die erste Hälfte dieses Alineas stimmt mit der Entscheidung Alfaßi's Berach. cap. III überein. M. läßt jedoch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er unter תפלת נדבה ein Gebet versteht, das einzig und allein in einem religiösen Bedürfnis, keineswegs in irgend einem Skrupel, oder einer Ungewißheit darüber, ob man schon gebetet hat, seinen Ursprung findet; um so unbegreiflicher ist die Bemerkung des K. M. וכתב עוד ולא יתפלל יחיד אפי' מוסף שחים, שאם נסתפק אם התפלל מוסף אינו חוזר ומתפלל ואפי' בנדבה, denn es kann doch unmöglich von einem zweiten Gebet die Rede sein, bevor man ein erstes konstatiert hat. Was die zweite Hälfte des Alineas betrifft, in welcher von einem vereinzelten[4]) Gaon die Rede ist, konnte bis heute nicht eruiert werden, welcher von den Gaonen es gewesen, der die Analogie auf die Spitze getrieben. Selbstverständlich bekennt sich M. nicht zu der Ansicht dieses allein stehenden Gaon; denn die These תפלות כמנין קרבנות kann unmöglich, wie Abudraham[5]) das zutreffend ausgeführt hat, auf die Opfer des Sabbats ihre Anwendung finden.

1) Vgl. Rab. Jonah's Kommentar zu Alfaßi.

2) Siehe Eschkol I, p. 15.

3) Die Editio princeps liest יש מן הגאונים מי שהורה, und genau so liest der Beth Josef Or. Chaj. § 107, auch der RABD kennt nur einen Gaon, der diese Ansicht vertritt, denn er sagt וכן מת שאמר חגאון וכו'.

4) Dr. Joel Müller ist demnach ungenau, wenn er in seinem Mafteach p. 267 Nr. 14 in dem Kap. über die Responsen unbekannt gebliebener Gaonen schreibt חורה קצת גאונים שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבת und dabei auf M. als Quelle verweist.

5) Siehe p. 72 (editio Warschau p. 2a ff.).

3. Ebenda 3, 3 נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות, והורו מקצת הגאונים, שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן, מפני שהיא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום, ואם התפלל הגדולה חובה, לא יתפלל קטנה אלא רשות. Der, wenn auch nicht allgemein verbreitete, Gebrauch, das Minchahgebet zweimal zu verrichten, von dem M. hier berichtet, dürfte nicht allein aus Übereifer, sondern auch aus einem Mißverständnis entstanden sein. Gewiß mußte der Umstand, daß schon die tannaitischen Quellen für dieses Gebet zwei Zeiten kennen, eine von $12\frac{1}{2}$—$3\frac{1}{2}$ und eine zweite von $3\frac{1}{2}$—$4\frac{3}{4}$ Uhr[1]), manchem Überfrommen den Gedanken nahegelegt haben, zweimal des Tags Minchah zu beten; denn wenn auch gar nicht daran gezweifelt werden kann, daß die Bezeichnungen גדולה וקטנה auf die größere und kleinere Stundenzahl sich beziehen[2]), so dürfte doch der Eine oder Andere die beiden Worte in qualitativem Sinne aufgefaßt und die מנחה גדולה als חובה, die מנחה קטנה als רשות betrachtet haben. Dieser Auffassung treten, wie wir von M. hören, einzelne Gaonen mit Entschiedenheit entgegen. M. pflichtet ihnen bei, denn die ganze Institution der תפלת מנחה גדולה stützt sich auf die Tatsache, daß das תמיד של בה"ע in dem gewiß nicht allzuhäufigen Falle eines auf Freitag fallenden ערב פסח schon um $12\frac{1}{2}$ Uhr geschlachtet wurde, während für die Zeit der תפלת מנחה קטנה die des täglichen Opfers im allgemeinen ausschlaggebend war.

4. Berach. 8, 5 הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפה וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בפה"א ומקצתם אמרו בפה"ע, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בפה"א, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ע"י האור ומברכין עליו שהכל. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß M. hier die Hal. ged. als Quelle benutzt hat; merkwürdigerweise jedoch heißt es daselbst p. 14b (der Warschauer Ausgabe) סכר קנה דילי' ודאי עץ הוא,

1) Berachoth 26b; vgl. hierzu meinen Tosifta-Kommentar Ber. 4, 20. Siehe das Responsum Alfaßi's Nr. 320.

2) Warum bei מנחה קטנה die Zeit der חקרבה, bei מנחה גדולה die der שחיטה als terminus a quo dient, hat man damit zu erklären gesucht, daß wohl die חקרבה um $3\frac{1}{2}$ Uhr stattfinden müße, die שחיטה aber schon vor $2\frac{1}{2}$ Uhr stattfinden könne.

וכי נטעי לי' אינשי נמי אדעתא דסכר נטעו לי', ומברכינן עליה בפה"ע, ועל סכר נמי בפה"ע, ואית רבנן דאמרי דסכר בפה"א, ולא משום דס"ל דקנה לאו עץ הוא, אלא הכין סבירא להון אע"ג דעץ הוא, כיון דלאו פירא קא מפיק ולאו פירא קא אכלינן, לא מתאמר לן בפה"ע, אלא בפה"א מידי דהוה אשיתא דפרחא. Ascheri bringt bloß die erste Ansicht. Die Lesart der Hal. ged. ist jedoch eine schwankende; denn in der Editio Hildesheimer lesen wir umgekehrt והא שכר וחאי קניא דשכר גופי' בפה"א, מידי דהוה אשיתא דפרחא, ואית רבנן דאמרי קניא דשכר ושכר תרוויהו בפה"ע[1]). M. ist, wie RIK im ב"י zum O. Ch. § 204 hervorhebt, sowohl in Bezug auf das Aussaugen des Zuckerrohres, als auch hinsichtlich des präparierten Zuckerstoffes entgegengesetzter Ansicht als die Gaonen. Der Tur sucht wohl einen Einwand gegen M.s Entscheidung zu erheben, der RIK jedoch weist diesen Einwand zurück, anders freilich im ב"י, und anders wieder im כ"מ. Dort schreibt er ומ"ש רבינו ואיפשר להשיב על דבריו וגו' דברי טעם הם, ואעפ"כ כיון דפלוגתא היא, לברך שהכל עדיף, דעל כולם אם אמר שהכל יצא; hier hingegen tritt er dem Tur sachlich entgegen ואני אומר, שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא הי' טועין כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ולרבבות למצוץ אותם, והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות. Zwischen der Abfassung des ב"י und der Vollendung des K. M. hat RIK die Verwendung des Zuckerrohres durch Autopsie kennen gelernt.

5. Sabbath 6, 16b הנותן מעות לעכו"ם להתעסק בהן, אעפ"י שהעכו"ם נושא ונותן בשבת, חולק עמו בשכר בשוה, וכן הורו כל הגאונים. Die Entscheidung der Gaonen ist eine so einleuchtende, daß sie für Keinen, der den Unterschied zwischen שותפות und עסק kennt, auch nur mit einem Worte der Begründung bedarf. Es genügt, auf das Responsum Scherira's in תשה"ג Lyk Nr. 68 hinzuweisen, und man ersieht daraus, daß M. mit Recht sagen konnte וכן הורו כל הגאונים; denn Scherira antwortet: הכין חזינן דהאי דאמור רבנן משמא דהראשונים דשרי, אף אנחנא הכין שמיע לנאמן רבואתא דילנא, דכד הוו הנן זוזי מעיקרא בידא דגוי דעבד בהו כדחזי הוא לבדו ולא שקיל ישראל וטרי בהדי' לא אשכחינן בכי הא מלתא צד איסור וכי

1) Der Herausgeber verweist auf Eschkol I, 67, unterläßt es aber uns zu sagen, einmal daß dort, wie schon Auerbach ז"ל bemerkt, die Hal. ged. im Wortlaut angeführt werden, und zweitens, daß die Ansichten umgestellt erscheinen.

Mit diesem Responsum identisch ist Nr. 43 in שאלות ותשה"ג Konst., wo allerdings mehr noch als Nr. 68 die voraufgehende Nr. 67 verwertet ist[1]).

6. Ischuth 6, 14 יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו, שאין צריך אדם לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר[2]) הד' דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים אם יעברו בניגד ובני ראובן וכו' ואם לא יעברו, ותנאי זה לא הי' לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים, וכן ראוי לעשות. M. vertritt also den Standpunkt, daß die Ansicht R. Meir's Kid. 3, 4 durchgehends die rezipierte ist. Dieser Standpunkt gilt ihm als ein unanfechtbarer, und wenn er in hil. Sechijah u-matt. 3, 8, wo er auf den Gegenstand nochmals zurückkommt, sagt ורבותי הורו שא"צ לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, ואין לדבר זה ראיה, so darf man nicht annehmen, M. habe sich veranlaßt gefühlt, die Apodiktizität seiner Behauptung abzuschwächen, oder, mit dem L. M. zu reden, die Ausdrucksweise zu bemängeln[3]); denn die Worte ואין לדבר זה ראיה wollen bloß besagen, seiner auf das biblische Faktum sich stützenden Ansicht stehe eine unbewiesene Behauptung gegenüber. Es ist auch in hohem Grade beachtenswert, daß der RABD mit seiner eigentlichen Opposition nicht hier in Ischuth, sondern erst in Sechija hervortritt. Hier, wo M. die ältesten Gaonen auf seiner Seite hat, geht der RABD auf die Sache nicht weiter ein und beschränkt sich auf die Bemerkung כבר כתבנו הטעם בספר הקנין בדברי האחרונים, aber dort, wo M. als Opponent bloß seiner Lehrer auftritt, hält er es am Platze, ihn anzugreifen. Gewiß kann man Gesichtspunkte geltend machen,

1) Buber in seinen Anmerkungen verweist auf Nr. 13 der Mantuaer Ausgabe, das ist offenbar ein Druckfehler, es muß 43 heißen.

2) Da nach M. selber (ebenda 6, 2) im Ganzen bloß vier Punkte bei jedem תנאי zu beachten sind, kann hier nur vom Reste der vier Hauptpunkte die Rede sein; vgl. meinen Mischneh Thorah p. 207 Note 2.

3) Daß die Behauptung der späteren Gaonen eine unmögliche sei, sagt M. auch hier nicht; es macht darum einen sonderbaren Eindruck, wenn der L. M. in Sechijah schreibt אע"ג דבפ"ו מה' אישות דחה סברא זו וכאן כתב שאין לדבר ראיה דמשמע דאפשר לאמר, אבל אין להם ראיה, אין הלשון מדוקדק. M. ist hier gegen seine Lehrer bloß höflicher.

welche eine Distinktion zwischen ehe- und zivilrechtlichen Sachen als berechtigt erscheinen lassen; gewiß hat auch der Gegner M.s diese Distinktion plausibel zu machen gesucht, aber M. hat nicht allein alte Autoritäten, sondern, was viel mehr bedeutet, auch das Schriftwort für sich; denn Mose hat uns darüber belehrt, daß eine bedingte Zusage erst dann ernst zu nehmen sei, wenn sie positiv und negativ hervorgehoben wird. Etwas anderes freilich ist es, eine Sache ausdrücklich unter Bedingung zu stellen; denn durch den Ausdruck על מנת kommt der Ernst der Bedingung ganz und voll zum Ausdruck, was man jedoch von den konditionellen אם durchaus nicht behaupten kann. Doch, wir haben hier nicht die דיני תנאי zu entwickeln, und auch nicht die verschiedenen Standpunkte auf ihre Berechtigung zu untersuchen, sondern bloß, soweit dies möglich, die Vertreter der verschiedenen Ansichten ausfindig zu machen. Und da können wir uns darauf beschränken, die Worte des Mordechai zu Sukkah 41 (Nr. 758) anzuführen לא החזירו לא יצא, פי' הרשב"ם דלא בעינן תנאי כפול אלא בגט וקידושין לרווחא דמלתא, אבל גבי ד"מ לא בעינן תנאי כפול, וכ"פ רבנו שמואל בר חפני הכהן, וכן עמא דבר, ובסה"מ כתב, דכל התנאים שבעולם בין בקדושין בין בגרושין בין בכל ד"מ צריך שיהא בתנאי ארבעה דברים, ת"כ, הן קודם ללאו, תנאי קודם למעשה, ותנאי שאפשר לקיומו בסופו וכו', וכן פסק בשאלתות ובה"ג, וכן כתב המיימון פ"ד דאשות וכו'[1]). Die Entscheidung des RSBM ist B. B. 137b s. v. ואם לאו, die Ansicht Acha Gaon's in der Scheeltah Nr. 138 zu St. in Num., die des בה"ג in hil. Gittin und Kidduchin zu finden[2]).

7. Ebenda 11, 13 יש גאונים שהורו שהבוגרת אין לה טענת דמים ויש לה טענת פתח פתוח, ואין דרך הגמ' מראה דבר זה, וטעות הי' בנוסחאות

1) Dr. J. Müller in s. Maphteach p. 173 führt den אגור als Quelle an, während dieser selbst den ganzen Schluß von דיני אתרוג ausdrücklich aus dem Mordechai zitiert.

2) Ich kann jedoch nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß es in den Scheelthoth heißt דאילו מאן דזבין זבינתא לחברי' ורמי תנאה, אי נמי קדיש אתתא ורמי תנאה בקידושי, א"נ גריש אתתא ורמי תנאה בגירושי, תנאיה תנאה, in den Hal. ged. hingegen hil. Gittin וחיכא דיחיב לה גיטא, hil. Kid. וחיכא דקדיש בתנאה א"נ גריש בתנאה. Alfaßi gehört, wie wir bereits aus M.s Mund wissen, zu Jenen, welche ת"כ nur in eherechtlichen Sachen fordern; vgl. sein Responsum Nr. 31 und den RN zu Kid. 61 und Schebuoth 36a.

שלהם, וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים ומצאתי שהדבר כמו שבארנו שאין לבוגרת אלא טענת דמים בלבד. Die Talmudstelle, um welche es sich hier handelt, ist Kethub. 36b; in einer daselbst zitierten Baraitha wird unter die Jungvermählten, denen man ob der negatio virginitatis nichts anhaben könne, auch die בוגרת gezählt. Dagegen erhebt der Talmud Einsprache mit dem Hinweis auf Rab's Ausspruch בוגרת נותנין לה לילה הראשון, und dieser Einwand wird zurückgewiesen mit der Bemerkung אי דקא טעין טענת דמים הכי נמי, הב"ע דקא טעין טענת פתח פתוח, d. h. zwischen der Baraitha und dem Auspruche Rab's ist insofern kein Widerspruch, als jene auf פתח פתוח, dieser auf דם בתולים sich bezieht; denn darin stimmen Alle überein, daß דם בתולים unter allen Umständen einen Klagepunkt bildet. Diese Lesart bezeichnet M. als die einzig richtige; nicht etwa weil er als Arzt von physiologischem Standpunkte dazu gedrängt wird, sondern weil er viele alte Manuskripte daraufhin eingesehen und überall die auch uns vorliegende Lesart gefunden hat. Wir werden noch Gelegenheit haben, die textvergleichende Akribie M.s zu bewundern; hier wollen wir bloß darauf hinweisen, daß der RABD, indem er schweigt, auf die Seite des gerade ob der abweichenden Lesarten sonst von ihm angegriffenen Gegners sich stellt. Die irrtümliche Lesart der Gaonen[1]) war, wie Tossaphoth Keth. 9a s. v. האומר berichten, אי דקא טעין טענת פ"פ הכי נמי, הב"ע דקא טעין טענת דמים; ich sage irrtümliche

1) In dem Responsum Hai Gaon's Schaare Zedek IV, 4 Nr. 30 (p. 60b) heißt es im vorletzten Alinea, ואשר שאלת בכלל השאלות כשהבעל טוען שבעל ולא מצא בתולים, והיא אומרת בעל ומצא, מה הדין בזה, דע כי מצאנו בדברי חכמים (בתוספות ד"ט וד"י) נאמנות לבעל כשאומר פתח פתוח מצאתי, ודוקא שלא נתייחד עמה קודם הנשואין, בין לשום חופה בין שלא לשום חופה, בשאיפשר לבעול כמ"ש (שם ד"י) וכו', ומזה נלמד שלא האמינוהו חכמים אלא בשיעור התקנה שתקנו, והוא מנה מאתים, אבל בשאר מה שכתב לה על עצמו ברצונו לא האמינוהו חכמים, ודינה כדין איילונית שאמרו אין לה כתובה, ואם מתחלה נשאה לשום איילונית יש לה כתובה, ונשים שאמרו חכמים אין להם כתובה, כגון מיאנת וחברותיה וכו' צריך אתה לדעת שרש בין טענת דמים לבין טענת פתח פתוח הפרש גדול, כמ"ש (בתוספות דל"י) החרשת והשוטה והבוגרת ומוכת עץ אין להם טענת בתולים, ושאלו ובוגרת אין לה טענת בתולים והאמר רב בוגרת נותנין לה לילה אחת, והשיבו אי דקא טעין טענת בתולים, ובטענת דמים אין אוסרין האשה על בעלה ואוסרין אותה בטענת פ"פ. Es ist immerhin auffallend, daß Hai Gaon die Antwort des Talmuds nicht dem Wortlaut, sondern dem Sinne nach zitiert; vgl. Raschi Keth 36b s. v. ה"ג אי דקא טעין. (Ich habe auch den Anfang des Alineas hierhergesetzt, weil er für die nächste Nummer als Beleg dient.)

Lesart, weil es fast unbegreiflich erscheint, das Rab im Hinblick auf die Tatsache דאיכא בוגרת דאית לה דם בתולים und nicht auf die Tatsache דליכא בוגרת דלית לה דם בתולים den in Rede stehenden Ausspruch getan haben soll. Noch gezwungener und gewundener erscheint diese Erklärung, wenn man Tossaphoth mit Aruch s. v. פתח vergleicht. Alfaßi Keth. 10a freilich weiß auch hier der Schwierigkeit Herr zu werden, er sagt והא דרב אוקימנא פרק תינוקת בבוגרת שעדיין לא ראתה דם, אבל ביגרת שראתה ועודה בבית אביה אין לה אלא בעילת מצוה ופורש, וכן הלכה וכו'. Auf Jeruschalmi Keth. 1, 1 verweisen schon Tossaphoth.

8. Ebenda 11, 16 הורו כל הגאונים, שזה שאמרו חכמים שהוא נאמן אם הכחישתו אשתו להפסידה עיקר הכתובה אבל התוספות יש לה, אע"כ נודע בריאה ברורה שהיתה בעולה או שהודה לו שהיא בעולה קודם שתתארס והטעתו, לפיכך יש לה להשביעה בנקיטת חפץ כדין כל הנשבעין ונוטלין וכו'. Das ganze Alinea[1]) stützt sich auf die Entscheidung der Gaonen. Bloß in Bezug auf die erste Hälfte spricht M. von allen Gaonen, Alfaßi nur von dem Gaon[2]); er bringt nämlich den Ausspruch Samuel's Keth. 9a האומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסיד כתובתה וחזינא לגאון דקאמר הנ"מ לענין מנה ומאתים, אבל לענין תוספות לא מהימן, וטעמא דמסתבר הוא ודלא תקינו רבנן אלא מנה ומאתים, אבל תוספות איהו כתב אנפשי' הלכך לא מהימן. Das Responsum Schaare Zedek IV, 4 Nr. 6, welches diesen Unterschied zwischen כתובה und תוספות כתובה nicht erwähnt, kann durchaus nicht als ein dem unter Nr. 30 gebrachten widersprechendes bezeichnet werden; denn der Zweck desselben ist einzig und allein, den Unterschied zwischen טענת דמים und טענת פ"פ hervorzuheben, um feststellen zu können, daß der Ausspruch Samuel's nur in Bezug auf die erstere, keineswegs aber auf die letztere praktische Bedeutung hat. In grellem Widerspruche zu diesem Responsum Nr. 6 steht die auch vom M. M. gebrachte Ansicht R. Salomon ben Adereth's, nach welcher bei טענת דמים auch die תוספות כתובה, bei טענת פ"פ bloß die כתובה allein

1) Was den Schluß desselben betrifft, vgl. w. u. Nr. 56 Malweh 14, 3.

2) Der Gaon schlechthin bei Alfaßi ist nun, wie schon R. Meir ha-Kohen, der Verfasser der הגהות מיימוניות, Berach. 5, 7 Note 6 bemerkt, R. Hai; vgl. jedoch die folgende Nummer.

verfällt. Ascheri will in der Praxis Alfaßi nicht entgegentreten, in der Theorie scheint ihm eine Distinktion zwischen כתובה und תוספית כתובה nicht berechtigt.

9. Ebenda 12, 18 יש מן הגאונים שהורה, שאין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה למדה"י או שמת בעלה, עד שיהא שטר כתובה יוצא מתחת ידה, ואם לא תוציא שטר כתובה אין לה מזונות, שמא נטלה כתובתה מבעלה או מחלה לו כתובתה וכו', ויש מי שהורה שפוסקין לה מזונות בחזקת שלא נטלה ולא מחלה, ואין מצריכין אותה להביא כתובה, ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה, הואיל ויש לה מזונות מה"ת, אבל אם מת בעלה אין לה מזונות עד שתביא כתובה, מפני שהיא אוכלת בתקנת חכמים, ועוד שניזונת מנכסי יורשים ולעולם טוענין ליתומים. Während von rein talmudischem Standpunkte selbst die Witwe, solange sie ihre Kethubah nicht fordert, ohne weiteres ihre Alimentierung erhält, geht, wie wir aus dem Munde M.s hören, mancher Gaon soweit, nicht allein von der Frau, die von ihrem Manne durch das Meer getrennt ist, sondern auch von der Witwe die Vorlegung der Kethubahurkunde zu fordern. M.s Distinktion ist trotz aller Einwendungen Ascheri's eine wohlbegründete; aber jene gaonäische Ansicht, nach welcher man in dem einen wie in dem andern Falle der Frau Glauben schenkt, hat doch sehr viel für sich, weil es fast ausgeschlossen erscheint, daß eine Witwe auf ihre Kethubah verzichtet haben soll. Vgl. weiter unten das Verhältnis M.s zu seinen Lehrern, Ischuth 18, 19.

10. Ebenda 14, 14 ואמרו הגאונים שיש להם בבבל מנהגות אחרות במורדת ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל, ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות, וכדין הגמ' ראוי לתפוס ולדון. Mit dem Namen מורדת bezeichnet der Talmud Keth. 63a eine Frau, die ihrem Gatten, bloß um ihn zu kränken, den ehelichen Umgang versagt. Das gegen eine solche Renitenz angewendete Verfahren hat schon während der Tannaitenepoche mehrere Phasen durchgemacht[1]).

1) Die Tosifta 5, 7 lautet המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דנרין וכו' זו משנה ראשונה, רבותינו התקינו שמיתרין בה ארבע שבתות זו אחר זו, וזו אחר זו, פעם אחת בשבת, יותר על כן אפי' כתובתה מאה מנה איבדה את הכל; die Baraitha im Babli hat מכריזין anstatt מיתרין. M. 14, 9 hält sich an diese Baraitha; aber woher hat er das בכל יום? Sollte ihm eine andere Lesart vorgelegen haben? Vgl. חגהות מיימוניות zu diesem Alinea Nr. 7; dem SMG scheint es entgangen zu sein, daß M. nicht auf die Tosifta sich stützt.

In der Amoräerzeit hatte sich die Norm herausgebildet, daß der Mann einer solch renitenten Frau nach einer Frist von zwölf Monaten den Scheidebrief ausfolgt. Doch schon zu Beginn der Gaonenepoche stellte sich Angesichts der veränderten Zeitverhältnisse die Notwendigkeit ein, Wandel zu schaffen. So erließen, wie Natronai und Scherira[1]) berichten, die zwei Gaonen Mar Rab Rabbah und Mar Hunai[2]), die Verordnung, daß der Mann von einer solch renitenten Frau sich sofort zu scheiden gezwungen werden könne, und daß er ihr einzig und allein ihr mitgebrachtes Gut zu zahlen habe. Erst die späteren Gaonen haben die Anordnung getroffen, daß man auch einer solchen Frau die ihr gesetzlich zustehende Morgengabe nicht vorenthalten dürfe. Die Halachoth gedoloth wissen von dieser zweiten Tekanah noch nichts; p. 136b wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Frau Alles, was sie eigenmächtig an sich genommen, wieder herausgeben müsse והאידנא בתרתין מתיבתא הכין פוסקין במורדת, דאע"ג דתפישא מדעם מכתובתה קא מפקין ליה מינה ויהבין ליה לבעל ויהבינן לה גיטא אלתר, וה"מ במאי דכתב לה בעל אבל במאי דאיתית היא מבית נשא, בין תפישא

1) Vgl. Chemdah genusah; Nr. 89 berichtet R. Natronai über die תקנת מוררת und schließt mit folgenden Worten וכך עמא דבר, ואין לזוז מינה ומפקינן ממורדת צ"ע. כתובה ותוספת אפי' מינה אפי' מאתים אבל נדוניא שלה נוטלת וכו'. Scherira, der schon in seinem Sendschreiben an die Kairuaner-Gemeinde der Tekanah Erwähnung tut, weicht von Natronai insofern ab, als er von einem Vorenthalten der Kethubah nichts weiß. In den תשובות גאונים von D. Kassel Nr. 91, wo er sich auf R. Hilai Gaon beruft, wird dieser Punkt nicht berührt, aber in ש"צ IV, 4 Nr. 15 und in ח"ג Nr. 140 schreibt er ואחרי כן [אחרי] רבנן סבוראי כשראו שבנות ישראל חולכות וניתלות לגוים ליטול מהן גיטין באונס מבעליהן, ויש כותבין גיטין באונס ומסתפק גט מכושה בדין או שלא כדין וקא נפיק מיניה חורבא, תקינו בימי מר [רב] רבא (בר) [ו]מר רב חונא נ"ע למורדת ותובעת גירושין שכל נכסי צאן בידזל שחכניסה לו משלה משלם ואפי' מה שכלה או שאבד ישלם לה תחתיה, ומה שכתב לה על עצמו מה שאינו מצוי לא ישלם לה, ומה שהוא מצוי נמי אע"ג דתפישא לה מפקינן מינה ומחדרינן ליה לבעל, וכופין אותו וכותב לה גט לאלתר, ויש לה מינה ומאתים וכזאת מתחגים היום כשלש מאות שנה ויותר. Die שו"ת הגאונים ed. Konst. Nr. 273 bringen beide Ansichten. Jedenfalls geht aus diesen verschiedenen Responsen hervor, daß, wie M. hervorhebt, eine gleichmäßige Behandlung nicht Platz gegriffen hat.

2) Vgl. A. Neubauer's סדר החכמים וקורות חזמנים p. 35 ואחריו מר רב רבה שתקנו בימי לתת גט לאלתר לאשה דלא כשמעתא דכלחיה דר' זביד ובימיו (היו) [היה]. Im Ittur p. 102d wird 962 der seleuc. Ära also בסורא מר רב חונא גאון 651 d. g. Z. als das Jahr bezeichnet, in welchem die Tekanah erlassen wurde.

ליה ובין לא תפישא ליה כל מדעם דאיתיה בעיניה דידה הוא ויהבינן לה Genau dasselbe finden wir in dem הלכות ראו p. 88. Erst bei Amram Gaon findet sich, wie der Verfasser der הגהות מיימוניות z. St. berichtet, die zweite Tekanah, nach welcher die renitente Frau neben ihrem Heiratsgut auch die gesetzliche Morgengabe erhält. Auch Alfaßi unterscheidet zwischen der älteren Verordnung, ihr sofort den Scheidebrief ohne Kethubah zuzustellen, und der zweiten, welche sie aus sittlichen Gründen nicht leer ausgehen lassen will. Und gleich Alfaßi, der sich entschieden gegen die Auszahlung der Kethubah ausspricht und nur von den an beiden Hochschulen üblichen Bräuchen redet, vermeidet auch M. den Ausdruck Tekanah; er will weder die eine noch die andere, sondern einzig und allein den Standpunkt der Amoräer gelten lassen[1]). Ob der Gaon, den Alfaßi hier zitiert, R. Hai sei, muß füglich bezweifelt werden; vgl. die Glosse R. Israel Krems' zu Ascheri.

11. Ebenda 16, 7 תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אם מן המטלטלין כדרך שהתקינו לב"ח לגבות מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל. וכן שאר תנאי כתובה כולן ככתובה הן, וישנן במטלטלין כבקרקע חוץ מכתובת בנין דכרין, שלא מצאנו ירושתן פשוט בכל הישיבות, לפיכך אני אומר מעמידין אותה על דין הגמ' שאין יורשין כתובת אמן אלא מן הקרקע. Auch über diese Tekanah berichtet Scherira in seinem Sendschreiben. Nachdem er uns (bei Neubauer p. 36) erzählt hat, daß der Gaon Chaninai Kahana vom Resch Gelutha seines Amtes enthoben wurde, schreibt er וקם בחרי' מר רב הונא בר מר הלוי בר מר יצחק בשנת צ"ו וביומיה תקינו למגבי בעלי חובות וכתובה מן יתמי ממטלטלי. Wir wissen, daß diese Tekanah den Gemeinden mit großer Feierlichkeit zur Kenntnis gebracht wurde, nicht erst aus Ascheri's Notiz Kidduschin III, 14, sondern aus dem Ittur p. 77 d, wo es heißt וכתב הנגיד בתשובה למר רב שלום ורב נטרונאי דמן תמנין ותרתין שנין דשני(?) ריש גלותא ותרתי מתיבתא ודיוני בבל ורישי מתיבתא כולהו נהגי למיגבי בעלי חובות וכתובה ומזונות שהן תנאי כתובה ממטלטלין, וכותבי בכל אתרותא דישראל (בגון שפנק ורוש) [בגושפנק דריש] גלותא ובארבע חומרי דרישותא דכל דיונא דלא

1) R. Serachjah ha-levi geht so weit, die Tekanah der zwei Gaonen als eine הוראת שעה hinzustellen, wogegen Nachmani mit Recht Verwahrung einlegt; vgl. R. Tam in Sefer ha-jaschar pag. 9a.

מגבי ממטלטלין מסלקין ליה. Nach M.s Worten könnte man auf den Gedanken kommen, daß die Gaonen für den Gläubiger schon früher die Anordnung getroffen haben, aber nicht bloß aus dem Sendschreiben Scherira's und den Responsen der vom Ittur genannten Gaonen, sondern auch aus einem Responsum R. Mose Gaon's in ח"ג[1]) geht unzweideutig hervor, daß die Tekanah von vornherein auf beide, auf ב"ח und כתובה, sich erstreckte. Alfaßi Keth. 69b spricht nur von Kethubah. Was nun die כתובת בנין דכרין betrifft, erklärt Mathathia Gaon bei Ascheri (Ked. IV, 24), daß mit dem Wegfall des Grundes die Sache aufgehört hat. Ebenso wird in einem an derselben Stelle von Ascheri aus dem Ittur zitierten Responsum des הגאון בירבי יהודה mitgeteilt, daß dieser Punkt der Kethubah an den babylonischen Hochschulen schon seit Jahren nicht mehr beachtet wird. Hai Gaon wollte wohl die alte Gepflogenheit wieder herstellen, aber nur insoweit Immobilien vorhanden sind[2]).

12. Ebenda 17, 6 וכיון שתקנו הגאונים שגובה האשה ובעל חוב מן המטלטלין והדבר ידוע שאין דין קדימה במטלטלין, אם לא הניח מטלטלין כדי ליתן לשתיהם. ניתנין לבעל חוב כל חובו תחלה, ואם נשאר לאשה מה שתגבה בכתובתה תגבה. ואם לאו תפסיד. Diese Konklusion haben die Gaonen selber aus ihrer Tekanah gezogen, denn also schreibt Alfaßi Keth. cap. IX (86a) [illegible]

1) Nr. 65 Ende [illegible]

2) Vgl. Schilte Gibborim Keth. Kap. VI Ende, was daselbst über die Entbehrlichkeit der gaonäischen Tekanah im Namen des [illegible] gebracht wird, berichtet der Verfasser der [illegible] im Namen des Rab. Tam.

3) In der von Harkavy edierten Responsensammlung p. 167 heißt es: [illegible] und ebenso p. 172 [illegible] und der

13. Ebenda 19, 18 ... הואיל ובתקנת הגאונים הוא שיזונו הבנות מן המטלטלין הרי הבנים והבנות נזונות כאחד מן הנכסים האלו המועטין, שלא תקנו להם במטלטלין אלא שיהיו כבנים, וכזה הורו הגאונים. M. beschränkt sich hier darauf, die Entscheidung Alfaßi's B. B. 9, 1 (140a) אבל במטלטלי דבתקנתא דבתראי הוא דמיתזני אע"ג דמועטין נינהו ניזונין מהן אלו ואלו, דלא תקינו להו רבנן אלא למהוי כבנים אבל למהוי יתיר מבנים ולמשקל הכל לא, והכי שדר גאון כדכתיבנן mit der ihm eigentümlichen Prägnanz in neuhebräischer Sprache wiederzugeben. Ein Responsum R. Hai's wird von Ascheri B. B. l. c. mit der genauen Wiedergabe der talmudischen Beziehung angeführt ורב האי ז"ל כתב בתשובה אההיא דיתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטים מה שמכרו מכרו, והאידנא כיון דתקינו מזוני לבנות ממטלטלי, מה לי קרקע כדהוי, מה לי שקלי דמים דילו', אי שקלי דמים יהבו מזונות לבנות. Nachmani meint, Alfaßi weiche mit seiner Annahme, daß auch bei Mobilien die von der Mischnah gemachte Distinktion zwischen נכסים מרובין und נכסים מועטין Platz greife, von Hai Gaon ab, aber Ascheri weist diese Annahme mit Recht zurück. Ich glaube, einen Schritt weiter gehen und aus der Ausdrucksweise M.s וכזה הורו הגאונים den Schluß ziehen zu können, daß M. kein anderes gaonäisches Responsum gekannt, und daß nach seiner Auffassung Alfaßi aus den Worten Hai Gaon's mit Recht herausgelesen hat, den Töchtern stehe bei nicht ausreichenden Mobilien keinerlei Vorrecht zu.

14. Ebenda 22, 6 הורו הגאונים שהאשה שחלתה ובקשה מבעלה שיגרשנה ותצא בלא כתובה, כדי שלא יירשנה, אין שומעין לה, ואפילו אמרה אני שונאה אותו ואיני רוצה לעמוד עמו, אין שומעין לה, ואין דנין אותה כדין מורדת, ודין יפה הוא זה. Die Quelle M.s ist auch hier wieder Alfaßi, der seine Ausführungen über die renitente Frau Keth. 63 mit folgenden Worten schließt אבל היכא דאתמרעא או היכא דאיכא עלה חשש מותא ובעיא למיפק מבעלה, כי היכא דלא לירות לה, ליתא לההיא תקנתא, ולא עבדינן בה עובדא, ובכי האי מלתא איכא למימר, היכא דמעיקרא נחלה דאורייתא לא תקון רבנן, ואע"ג דחזינן בהאי מלתא פלוגתא ביני רבוותא, מסתברא כמ"ד לא עבדינן תקנתא בכי האי מלתא. Darüber, daß M. diese Meinungsverschiedenheit nicht berührt, können wir uns weiter nicht wundern; ebensowenig können wir

gelehrte Herausgeber vermutet mit gutem Recht, da die Responsen Hai Gaon angehören, daß dieser Abraham aus Kabes mit dem von Alfaßi genannten identisch sei.

es mit Vidal de Toloso auffallend finden, daß M., nachdem er die gaonäische Tekanah über מורדת ganz verwirft, den Fall der Erkrankung zur Sprache bringt, da ja bei einer langwierigen Krankheit die Frau auch vom talmudischen Standpunkte den Gatten seines Erbrechtes berauben könnte.

15. Ebenda 22, 13 הניח פירות תלושין מן הקרקע, וכן אם הניח מעות ומטלטלין, הכל של יבם ומשתמש בהן כמו שירצה ואינה יכולה לעכב, שהמטלטלין אין הכתובה נגבית מהן אלא בתקנת הגאונים, ואין כח בתקנה זו למונעו מנכסי אחיו ולאוסרן עליו באחריות זו שלא ישא ויתן בהם. M. hält fest an seiner schon im M.-K. Kethub. 8, 7[1]) zum Ausdruck gebrachten Überzeugung, daß das Recht der Frau, ihre Kethubah von Mobilien sich bezahlt zu machen, nicht so weit reicht, um die Verwendung dieser Mobilien von Seiten des Levirs zu vereiteln. Alfaßi ist, wie Vidal de Toloso und der Tur ausführen, entgegengesetzter Ansicht. Im Übrigen vertritt M. hier, wie aus dem Ittur[2]) hervorgeht, eine Ansicht, welche mit jener der Gaonen sich vollkommen deckt.

16. Ebenda 22, 35 הורו הגאונים שנכסי צאן ברזל אעפ"י שפחיתתן על הבעל אם היו הבלאות קיימין והיו עושין מעין מלאכתן נוטלת כליה כמה שהן; ואם לא היו עושין מעין מלאכתן, ה"ה כמו שנגנבו או אבדו, שהוא חייב לשלם בדמיהם, ששמו אותן עליו בשעת נישואין, ומנהג פשוט הוא זה, וכל הנושא על מנהג זה קבל עליו אחריות הנדוניא, וכשם שאינו משלם הפחת, כך אינו נוטל את השבח אם הותירו דמיהן לפי מנהג זה. Was M. hier über die Deteriorung des pecus ferreum sagt, hat erst im Laufe der Zeit durch Usance autoritative Bedeutung erlangt. Denn, wie Alfaßi Jebam. cap. VII Anfang (66a) berichtet, haben die älteren Gaonen der Ansicht gehuldigt, der

1) Er schreibt daselbst ואפ"ג דרבנן בתראי כבר תקנו לגבות כתובה מן המטלטלין, תכלית כח האחרונים לגבות, אבל שיהיו המטלטלין מונחין ולא יהיה כח לאת, שהוא חיבם, להשתמש בהן אחר היבום זהו אצלי בלתי אמת, ואין דעתי בזה ואינה נוטה לזה דעת התוריי בשום פנים.

2) P. 77 unter כתוב עלה גאון נהי דאחר גרושה schreibt er כתובה דמירכסא או חלוצה הרכא דלא ביצי ליבם תקינו ממטלטלין משום חינא, אבל ליבמה דקא מייבם לה יבם מי יימר דתקינו למגבא ממטלטלין דשבק בעלה משום שיעבוד כתובה חלכך לא כבדינן לה עובדא אלא וודאי הרכא דלא ניחא ליה ליבם יבומי ולריכא בנכסים שיגוד כתובה וחלוץ ליה, מפקינן מיניה ויחבינן לה בשבועה כמנחגא דאלמנה, ואי מייבם לה, שקיל לכולחו מטלטלין וזכי לנפשי', ולא אמרינן יקח בחן קרקע.

Mann habe bloß für den ganzen Verlust des pecus ferreum, nicht aber auch für dessen Abnützung und Entwertung aufzukommen. Diese Ansicht hatten sie auf den Wortlaut der Mischnah gestützt, in welcher nach der schon ihnen vorgelegenen Lesart der Fall ואם פחתו keine Erwähnung gefunden. Alfaßi weist wohl die Haltlosigkeit dieser Annahme aus dem Talmud nach; denn die Amoräer selber heben den Unterschied zwischen dem für das gemietete Vieh haftbaren שוכר und dem für das pecus ferreum haftbaren Gatten hervor, der dahin geht, daß jener bloß bei גניבה ואבידה, dieser hingegen auch bei כחישה ופחיתה aufzukommen habe. Es kann auch nicht einen Augenblick daran gezweifelt werden, daß Alfaßi im Rechte ist. Er hat jedoch aus seiner Beweisführung nicht die rechte und richtige Konsequenz gezogen, er hätte einen Schritt weiter gehen und eingestehen müssen, daß den alten Gaonen eine andere Lesart als den Amoräern vorgelegen, daß diese nicht אם מתו מתו לו, sondern אם פחתו פחתו לו gelesen[1]). אם פחתו bilden keinen Gegensatz, wohl aber אם מתו ואם הותירו ואם הותירו. Nichtsdestoweniger schließt er seine Widerlegung der Gaonen mit folgenden Worten ושמעת מינה דליתא לחאי דיוקא דדקו קמאי ז"ל, אלא מיהו אע"ג דדינא דגמרא הכי לא מחייבינן לי' לבעל השתא בכחישה (וביתרות) [ובפתיחות][2] דמים דכיון דלא נהגי עלמא הכי כל מאן דמקבל נכסי צאן ברזל וכתב להו [אחריות] עלי' אדעתא דמנהגא הוא דמקבל עלי' הלכך לא מחייב אלא לפום מנהגא. Daß es Niemandem in den Sinn gekommen, die Mischnah textkritisch zu behandeln, darüber dürfen wir uns nicht wundern.

17. Ebenda 25, 3 הורו מקצת הגאונים שזה שאמרו חכמים מפני שהוא בודק בקרובותיו אינו קרובותיו בלבד, אלא אפי' מיודעיו, ואפי' הי' גר בעיר שאין לו קרוב כלל, אם יש שם מרחץ אינו יכול לטעון, שא"א שלא יהיו לו רעים ואומר לאחד מריעיו שתבדוק לו אשתו או אחותו על פלוניות, ולפיכך חזקתו ששמע ונתפייס, ולא יראה לי דין זה, שאין כל אדם

1) Man braucht nur die Tosifta einzusehen, um sich davon zu überzeugen, daß wir auch in der Mischnah ganz einfach אם פחתו anstatt אם מתו lesen müssen. Es ist ein sehr alter Abschreibefehler, den auch die Gaonen nicht als solchen erkannten. Nachdem das פ"א ausgefallen war, haben die Kopisten aus dem חי"ת ein מ"ם gemacht.

2) So liest Vidal de Toloso in Alfaßi, und so hat nach dem Zeugnis N. Spira's R. Schechnah die falsche Lesart in Ascheri emendiert.

מוציא מה שיש בלבו מדברים אלו לכל אלא לקרוביו, ועוד שאין דעתו סומכת אלא לדברי קרוביו ביותר. M. urgiert keineswegs den Ausdruck der Mischnah שהוא בודק בקרובותיו; was er gegen die Gaonen ins Treffen führt, ist das psychologische Moment, daß man derlei heikle Dinge, zumal sie ja nur durch Frauen eruiert werden können, nicht seinen Freunden anvertraut. Beachtenswert ist auch hier die Bezeichnung מקצת הגאונים; da M. kein Bedenken trägt, selbst einer ungeteilten gaonäischen Ansicht entgegenzutreten, ist der Schluß gestattet, daß er die von ihm hier bekämpfte Anschauung als die von einer Minorität vertretene kannte. Um so auffallender ist es, daß Ascheri zu Keth. 75 das Wort מקצת wegläßt und von Gaonen im allgemeinen redet. Freilich stellt er sich auf den Standpunkt der Gaonen und erwähnt des Einwandes M.s mit keiner Silbe[1]).

18. Geruschin 1, 16 חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה, או שנמצאו עידי מסירה פסולין, ה"ז כשר, הואיל ועדים שבו כשרין והרי הגט יוצא מתחת ידה, ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß M. auch hier an Alfaßi sich hält, aber damit man sehe, mit welcher Klassizität er dessen Worte zu Gittin 36a wiedergibt, will ich dieselben in extenso hierher setzen מהא שמעינן דלא צריכינן לעידי מסירה אלא היכא דליכא עידי חתימה, אבל היכא דאיכא עידי חתימה סגי בלא עידי מסירה, והוא דנפיק גיטא מתותי ידא, וא"ת הא איתמר בפני כמה נותנו לו ר' יוחנן ור' חנינא, ח"א בפני שנים, וח"א בפני שלשה, התם משום דבעינן לקיומו ועוד לכתחלה בעינן עידי מסירה, וכי קאמרינן אנן דיעבד. Aber auch in Bezug auf die erschwerende gaonäische Ansicht hat Alfaßi M., ich sage nicht als Quelle, wohl aber als Vorlage gedient. Es dürfte kaum bezweifelt werden, daß M. in alle Responsen oder Entscheidungen der Gaonen, deren Alfaßi sich bedient hat, Einsicht nehmen konnte, aber im vorliegenden Falle geht Alfaßi selber auf die dissentierende Ansicht des Gaon näher ein. Im letzten Perek des

---

1) Vgl. jedoch Schilte Gibborim, wo nicht bloß Ascheri's Entscheidung, sondern auch die Anmerkung Jes. de Trani's zitiert wird, אם חיה מרחץ באותה חצר, במומין שבסתר אינו יכול לעכון, לפי שכל הנושא אשה בודקה ע"י שכיניתיו או ע"י מיודעיו, כמו שנא' טוב שכן קרוב מאח רחוק, כמבואר בקונטרס הראיות. Daß Spr. Sal. 27, 10b gegen M. seine Spitze wendet, ist unverkennbar.

Tr. Gittin kommt er nämlich auf die Frage, ob עידי חתימה allein genügen, nochmals zurück und glaubt in der Tatsache, daß Rab auf der einen Seite הלכה כר"א בגיטין, auf der andern wieder אם נשאת בע"א וכתב ידי סופר הולך ממזר lehrt, einen neuen Beweis für die Gültigkeit eines von Zeugen unterfertigten, aber nicht vor Zeugen übergebenen Scheidebriefes gefunden zu haben. Ob diese Beweisführung einwandfrei ist, oder ob die Widerlegung des RABD begründet erscheint, das zu untersuchen, ist hier unsere Aufgabe nicht; uns ist es bloß darum zu tun, zu zeigen, daß Alfaßi es gewußt, man könne den Ausspruch Rab's auch im Geiste R. Eleasar's noch anders auffassen. Er schließt seine ziemlich eingehende Auseinandersetzung mit folgenden Worten וחזינא לגאון[1]) דאמר הוו ידעין דהאי דא"ר אלעזר כתב סופר ועד הולך ממזר משום דהוי' לה הא מלתא לר"א כמזויף מתוכו שהולך ממזר, ואע"ג דהאי מילי דגאון סתרי למילי דידן, חזינא למכתבינהו משום דמלאכת שמים היא. M. hat mithin die Ausführungen Alfaßi's im 4. und 9. Perek des Tr. Gittin in ein einziges Alinea zusammengefaßt. Aus dem ganzen Tenor M.s geht deutlich hervor, daß er sich der Anschauung Alfaßi's anschließt[2]).

19. Ebenda 10, 19 הגאונים[3]) הורו מקצת, שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והוסיפו בדבר זה, שעלה על דעתם עד שהורו שמי שיש לו בן משפחתו חוששין לו ולא תתיבם אשתו, שמא שיחרר שפחתו ואח"כ בא עליה, ויש מי שהורה שודאי שחררה, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וכל הדברים אלה רחוקים הם בעיני עד מאוד מדרכי ההוראה, ואין ראוי לסמוך עליהן וכו'. Es ist ganz zutreffend, daß einzelne Gaonen durch die zu weitgehende Ausdehnung der Präsumtion אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות schließlich das Sittlichkeitsprinzip durchlöchert haben; denn wenn das mit einer Sklavin erzeugte Kind die Leviratsehe verhindert,

1) In der Wiener Ausgabe des M. Th. v. J. 1837 findet sich zum M. M. folgende höchst sonderbare Randglosse נ"ל שצ"ל מן האמוראים. Der Autor dieser Glosse hat weder Alfaßi noch Ascheri vor Augen gehabt.

2) Dasselbe tut auch der RN.; Ascheri hingegen stellt sich auf die Seite des Gaon.

3) Der Tur, E. H. § 149 Ende, liest auch hier הורו הגאונים und obgleich er den RMBN zitiert, schreibt er dennoch שאפי' הבא על אשה בעלמא בעדים שצריכה ממנו גט שאין אדם עושה וכו'.

dann kann jeder illegitime eheliche Umgang sehr leicht zu einem legitimen gemacht werden[1]). Was nun die zwei gaonäischen Ansichten betrifft, begegnen wir denselben schon bei Alfaßi Jebam. 7a הא דתנן ובנו הוא לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן העכו"ם, אמרי רבואתא ה"מ שפחה דאחרים דומיא דעכו"ם, דלית ליה קנין בגוה, אבל שפחה דידי' לא, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואיתמר משמיה דרב נטרונאי גאון הכי וכו' וחזינא לגאון אחר דמספקא ליה מלתא, ומתוך דבריו נקטינן בהא מלתא לחומרא לגבי איסורא, דהיכא דאית ליה איתתא ומית ולית ליה זרעא אלא האי דאוליד מן השפחה, נקטינן לחומרא וחולצת האי איתתא ולא מחיבמת, ולענין ממונא נקטינן לקולא ולא ירית ליה, אבל איהו גופי' לא מזבני לי' יורשין, ואי בעי למיסב בת ישראל מצריכין גט שחרור וכו' ואי בעי למיסב שפחה לא שבקינן ליה. Während nun Alfaßi der letztern gaonäischen Ansicht sich anschließt, erklärt M. ganz entschieden, ohne auf die Distinktion zwischen der eigenen und der Sklavin eines Andern einzugehen, (שאין חוששין כלל[2]).

20. Issure Biah 11, 5. 6 ודין זה בימי הגאונים נתחדש, והם גזרו שלא יהי' שם דם טוהר כלל, שזה שהחמירו על עצמן ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי וכו' שאם ראתה דם בתוך ימי מלאת אעפ"י שראתה אחר ספרה ז' ימי נקיים וטבלה ה"ז סופרת ז' ימי נקיים וכו' בימי חכמי הגמ' אינו אלא ברואה דם שהוא טמא שיושבת עליו ז' נקיים אבל דם שתראה בימי טהר אחר ספירה וטבילה אין לחוש לו וכו'. Diese gaonäische Entscheidung stammt erst aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts und, wie aus dem Responsum Nr. 68 in Chemdah genusah[3]) hervorzugehen scheint, war der Gaon R. Zadok ihr Urheber.

---

1) M. hat schon in seinem M. K. zu Edujoth 4, 7 zu dieser Frage entschieden Stellung genommen und die Präsumtion als eine solche bezeichnet, welche fest verschlossene Türen entriegeln kann; er sagt וענין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות שיבעל אדם בפני כדים בעילה לשם זנות והוא יכול שתהי' שלא לשם זנות, והוי יודע כנין זה כי הוא נפלא מאוד ונפתחין בו מנעלים; vgl. TJT., der diesen Worten einen ganz anderen Sinn beizulegen sucht.

2) Über den Standpunkt Natronai's vgl. das Responsum Scherira's in צ"ש p. 25b Nr. 15; über Bostonai das Responsum Hai Gaon's ebenda p. 2b Nr. 17 und Schechter's Saadjana.

3) Dieses Responsum stammt wohl aus einer späteren Zeit, aber soviel steht fest, daß die suranische Hochschule auf R. Zadok Gaon, als ihren Gewährsmann sich berief; es schließt ואנחנא וכל חכמי ישיבה כמר רב צדוק גאון זצ"ל סבירא לן, וכך אנחנו מורין לכל אחינו ישראל. Vgl. ibidem Nr. 154, שערי תשובה Nr. 173, הלכות פסוקות מן הגאונים Nr. 76 und Nr. 78, und Mordechai hil. Nid. 738.

Sie ist jedoch allem Anscheine nach während der ganzen Gaonenepoche auch in Babylon noch keine allgemein verbreitete gewesen; denn nicht nur daß weder in den Scheelthoth noch in den Halachoth gedoloth eine Spur sich von ihr findet, auch Saadjah Gaon hat keine Notiz von ihr genommen. Das ersieht man nicht allein aus Tossaphoth Niddah 37a s. v. אנא, sondern auch aus dem Eschkol[1]). Alfaßi[2]) hil. Nid. tut der Gaonen keine Erwähnung; er sagt והנהגו בנות ישראל למיעבד כר' זירא וכו' והכי נמי עבדינן בימי טוהר דיולדת, ואע"ג דקיי"ל כרב וכו' בימי טהר עבדינן נמי הרחקה יתירא כר' זירא וכל דם דחזיא בימי טוהר יתבה עליה שבעה נקיים ובתר הכי טבלה בימי מקוה ומשתרי' לבעלה ואע"ג דלא נפקי ימי טוהר כיון דיתבה ז' נקיים ותו לא חזיא שריא. Fast alle Rischonim fassen diese Worte Alfaßi's in erschwerendem Sinne auf. So Salomoh ben Adereth in Thorath ha-bajith VII, 6, der RN Scheb. cap. 2 und Ascheri Nid. III, 4[3]).

21. Ebenda 11, 14. 15 זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת ז' ימים בנדתה ואעפ"י שלא ראתה דם אלא יום אחד, ואחר השבעה חשב ז' נקיים, אין זה מנהג, אלא טעות הוא ממי שהורה להם כך וכו', וכן זה שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים שיולדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים ויולדת נקבה אחר שמונים, ואעפ"י שלא ראתה דם אלא בתוך השבעה, אין זה מנהג אלא טעות הוא באותן התשובות, ודרך אפקרסות באותן המקומות, ומן הצדוקין למדו דבר זה, ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזירן לדברי חכמים שתספור ז' נקיים בלבד. Wir sind zu unserem Bedauern außer Stande, obgleich, nach der Bemerkung Vidal de Toloso's, M. hier Offenkundiges berührt, auf bestimmte Gaonen hinzuweisen; auf uns sind Responsen ähnlichen Inhaltes aus der gaonäischen Zeit nicht gekommen, und wir können mit dem besten Willen auch in der ברייתא דמס' נדה keine Quelle M.s erblicken[4]). Es ist immerhin möglich, daß aus der Geni-

1) p. 90 ומדברי ר' אחא משבחא ובעל הלכות נראה דמותר לבעול על דם טוהר וכן נמצא כתוב מרב סעדיה גאון, ברם שמעתי מהרב ר' יהודה שהגאונים החריטו על דם טוהר לנהוג בו איסור, וכן בתשובה לרב צדוק גאון וכל בני ישיבה קיימי באיסור.

2) Schebuoth cap. II.

3) Vgl. jedoch die חירושי אנשי שם, wo diesen Worten Alfaßi's eine ganz andere Wendung gegeben wird.

4) Alle Anstrengungen, die der gelehrte Ch. M. Horowitz in seiner תוספתא עתיקתא V, cap. 3, 127. 128 macht, um die nach ihm selber einer Emendierung be-

sah[1]) auch solche Responsen noch zutage gefördert werden; bemerkenswert jedoch bleibt es, daß gegen dieses Epikuräertum, wie M. die karäische Erschwerung nennt, Keiner außer ihm zu Felde zieht. Daß die Karäer in diesem Punkte die Nachfolger und Nachahmer der Sadduzäer und Samaritaner sind, hat Abraham Geiger wohl behauptet, keineswegs jedoch, wie ich gezeigt habe[2]), beweisen können. Auf diese Sache nochmals zurückzukommen, wäre Zeitvergeudung; aber ich kann doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß jemehr wir uns in das halachische Quellenmaterial vertiefen, um so gewagter und problematischer erscheint uns die Geiger'sche Theorie eines Gegensatzes zwischen der alten und neuen Halachah. Ich habe während meines dreißigjährigen Forschens auf dem Gebiete der Entwickelungsgeschichte unserer Halachah überall Evolution, nirgends Revolution gefunden.

dürftigen Worte בכל קדש לא תגע ארן לה רשות לבעלות למטתו של בעלה ואין קדש אלא מטה בעלה als Quelle M.s nachzuweisen, scheitern an der Tatsache, daß von לא ראתה דם daselbst mit keiner Silbe die Rede ist. Raschi, Pardes § 274 sagt bloß in Bezug auf דמים שהיא רואה בימי טוהר, daß es auch Enthaltsame gibt, ויש מבני אדם הפרושין שאינן נוהגין כן ולא משום איסור אלא הפרשה בושין לבעלן ומנהגם אינו נראה לבמה בני אדם דארן לחוש שמא תטמא. והיירושלמי [!]אומר בכל קדש לא תגע זה (אשה) [אישה] שנא' קדש ישראל [לה'] שור"ת בנימין זאב betrifft, beschränke ich mich darauf, aus Nr. 144 bloß den ersten Passus von p. 233b hierherzusetzen. Der Verfasser zitiert die in Rede stehende Stelle des M. Th. und bemerkt hierzu וקצת אנשים אשר לא חבינו דבריו רוצים להביא ראיה מכאן שחרב סובר דבועלין כל דם טוהר, וטעות הוא בידם, דחרב ז"ל לא דבר כאן אלא על חמחמירין שלא תשבול ותחיה מותרת לבעלה עד מ' לזכר ועד פ' לנקבה ואפילו לא ראתה וחשבו להוציא דין זה מקרא דבכל קדש לא תגע ודורשין הפסוק בכל קדש לא תגע שרומז לבעלה שנא' קדש ישראל לה', ולזה כתב הרב ז"ל שטעו בזאת המחשבה כי האי קרא אינו מזהיר שתהא טמאה אלא בענין נגיעת הדברים הקדושים והם דורשין אותו בדרך הצדוקין אבל לבעלה מותרת וכו'. Mit welchem Recht der Autor dieses Responsums die sadduzäische Deutung in viel weiterem Sinne als Raschi auffaßt, ist nicht abzusehen. Wenn die Frau dem Manne sich versagen müßte, wie käme sie überhaupt zu dem Namen einer טבולת יום ארוך? Aber selbst zugegeben, man könne diese Auffassung in der Baraitha דמס' נדה finden, kann und darf man doch nicht übersehen, daß M. von תשובות למקצת הגאונים redet. Vgl. auch J. Müller's Maphteach p. 280.

1) Die Genizahstudien Ginsberg's in JQR. 1905 p. 263ff. enthalten Nichts hierüber.

2) Kontroversen p. 92ff. Man vergleiche nur Lev. XII mit Lev. XV, 19—24 und man wird sich der Überzeugung nicht verschließen können, daß der schlichte Wortsinn gegen die karäische Sitte spricht.

22. Maach. assuroth 1, 19 אמרו הגאונים שמסורת היא בידיהם שאין מורין להתר עוף הבא בסימן אחד אלא אם הי' אותו סימן שיקלף קרקבנו ביד, אבל אם אינו נקלף ביד, אעפ"י שיש לו זפק או אצבע יתירה מעולם לא התירוהו. Den Standpunkt, den M. in dieser Frage einnimmt, hat er in Alinea 17 ganz genau präzisiert. Im Geiste des Talmuds ist דורס ואוכל ein untrügliches Zeichen der Unreinheit, אינו דורס ואוכל hingegen für sich allein niemals ein zuverlässiges Zeichen der Reinheit; erst wenn zu diesem, wenn ich mich so ausdrücken darf, negativen Zeichen der Unreinheit, ein positives Zeichen der Reinheit hinzukommt, darf man den Vogel essen. Solcher positiver Reinheitszeichen gibt es drei, אצבע יתירה, זפק, קורקבנו נקלף ביד; wenn also eines dieser drei Zeichen in Verbindung mit אינו דורס ואוכל konstatiert wird, haben wir es mit einem עוף טהור zu tun, da das Vorhandensein des weißschwänzigen Steinadlers (פרס)[1]) und des Bartgeiers (אזניה), die beide als Ausnahme dieser Regel gelten, in bewohnten Gegenden ausgeschlossen erscheint. Nach den Gaonen hingegen ist es ein einziges Zeichen, das mit אינו דורס zusammen als zuverlässig gelten kann, nämlich die Lösbarkeit der innern Magenhaut. Der RIK. Joreh deah § 82, urgiert die Worte מעולם לא התירוהו und will aus ihnen folgern, daß im Prinzip auch die Gaonen auf M.s Standpunkt stehen, daß sie nur in der Praxis anders entscheiden. Es kann jedoch gar kein Zweifel darüber obwalten, daß die drei Worte mit zu dem gehören, was nach M. die Gaonen als Tradition bezeichnen, und daß M., wie der M. M. ganz richtig bemerkt, dieser Tradition sich anschließt. Der Tradent dieser gaonäischen Tradition ist, wie wir aus dem Eschkol[2]) erfahren, Rab. Chananel.

23. Ebenda 3, 14 גבינה שמעמידין אותה העכו"ם בעשבים או במי פירות, כגון שרף התאנים, והרי הן נכרין בגבינה, הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה, שכבר גזרו על כל גבינות העכו"ם, בין שהעמידוהו בדבר אסור, בין שהעמידוהו בדבר המותר, גזרה משום שמעמידין אותו בדבר

1) Vgl. D. Hoffmann, Das Buch Leviticus p. 335.

2) II, 65 ובתשובות מצאנו שקיבל ר"ח סי' אחר שאינו בכל העופות טמאים אלא בפרס או בעזניה הוא קורקבנו נקלף, וכיון דפרס ועזניה לא שכיחי בישוב, עוף שקורקבנו נקלף ודאי טהור, ואנחנו קבלנו מזקנינו, עוף שיש לו חרטום רחב או בס רגל רחבה באוזן אינו דורס, ואם יש לו ג' סימני טהרה אין לחוש לטריפי.

האסור. Es ist unverkennbar, daß M. das kurze Responsum Zemach Gaon's Nr. 247 in שערי תשובה vor sich gehabt; denn auch dort heißt es וכבר נמנו וגמרו על גבינת הגוים שהוא אסור כלל. Ob jedoch andrerseits M. Responsen vorgelegen, welche einen erleichternden Standpunkt einnehmen, ist zu bezweifeln; er schloß aus der Tatsache, daß man in verschiedenen Gegenden von diesem Verbot keine Ahnung hatte, mit Fug und Recht, daß es kein allgemeines gewesen sein konnte[1]).

24. Ebenda 3, 15b החמאה של עכו"ם מקצת הגאונים התירוה, שהרי לא גזרו על החמאה וחלב הטמאה אינו עומד ומקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי חלב שישאר בה שהרי הקום[2]) שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין לו שמא ערבו בו חלב בהמה טמאה. Die in Rede stehende Frage gehört zu den Differenzen zwischen den Babyloniern und Palästinensern und bildet den zehnten Punkt der (חילוף מנהגים[3]. In den הלכות פסוקות מן הגאונים Nr. 20 wird unter dem Namen Rab Hilai's berichtet אנשי מזרח מתירין את החמאה של גוים ואומרים אינו מקבל טומאה ובני א"י אוסרין אותה מפני שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אסור; in Schaare Teschubah Nr. 188 hingegen findet sich die höchst sonderbare Antwort ששאלתם חמאה של גוים אסור או מותר, כיון דקים להו לרבנן דחלב טהור עומד, טמא אינו עומד מותר, אלא שאין הדעת מקבלת, ומי שיפה דעתו ואכל מותר. M. stellt sich auf den erschwerenden Standpunkt der Palästinenser.

25. Ebenda 7, 9 חלב הלב וחלב המעים והן הדקים המלופפין כולן מותרין, והרי הם כשומן שהוא מותר, חוץ מראש המעי שסמוך לקיבה שהוא תחלת בני מעים, שצריך לגרור החלב שעליו, וזהו חלב שעל הדקין שאסור. ויש מן הגאונים שאומר שראש המעי שצריך לגוררו הוא המעי שיצא בו הרעי שהוא סוף המעים. Die Quelle dieser gaonäischen An-

1) Vgl. Beth Josef zu T.J.D. § 115, wo ausdrücklich gesagt ist, גם גאוני נרבונ' התירו אותם במקומם מפני שמצמידין אותם בפרחים. Auch Lampronti erzählt, daß man in Florenz Kräuterkäse, obgleich er seit undenklichen Zeiten für erlaubt gegolten, 1675 verboten hat.

2) Vgl. meine Schrift Der Mischneh Thorah p. 90 Nr. 33.

3) Vgl. die Ausgabe Joël Müller's p. 16; bei Lurja heißt es בא"י אוסרין חמאה של גוים מפני ג' דברים, מפני חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו ומשום בישולי גוים ומשום חלב טמא ב"ב מתירין וכו' שאומרים שאינו מקבל טומאה. Vgl. auch Ittur חכשר חבשר, Ende.

sicht ist R. Chananel, der sie בשם אחרים vorträgt. M. entscheidet durchaus nicht, welche der hier mitgeteilten Anschauungen die richtige sei, und Vidal de Toloso meint, daß man beiden Rechnung tragen müsse. RSBA stimmt der ersten, RABD der zweiten bei[1]). Bekanntlich hat Ascheri dieses Alinea 9, das im Gegensatz zu Chullin 93a die Länge des ראש המעי nicht enthält, dahin aufgefaßt, daß M. das Wort אמתא als Bezeichnung für ב"מ angesehen hat, aber weder er, noch die Acharonim alle, welche ihm darin beipflichten, haben die sprachliche Härte fühlen wollen, welche nach dieser Interpretation der Ausdruck ריש מעיא באמתא hat, da doch ריש אמתא wahrlich viel einfacher gewesen wäre. Es dürfte vielleicht die Annahme, daß M. eine andere Lesart gehabt, nicht ganz abzuweisen sein.

26. Ebenda 10, 15 יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחו"ל אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל, שלא אמרו אלא הערלה, וקו"ח הדברים וכו', אבל בא"י נוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, וחורו מקצת הגאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בחו"ל, ואח"כ יהו' מותר ואין לדבר זה עיקר. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß der Standpunkt M.s der durchgängiger Folgerichtigkeit ist; denn wenn man die durch das Isorrhem (קדש[2] begründete Analogie zwischen מ"ש und כ"ר, resp. נ"ר gelten läßt, dann muß man zugeben, daß in all jenen Ländern, welche selbst von rabbinischem Standpunkte[3]) keinerlei Zehnten aussondern, auch von כרם רבעי keine Rede sein könne. In Palästina נטע רבעי und im Auslande bloß כרם רבעי zu fordern, wie die Gaonen[4]) es tun, ist zum mindesten nicht konsequent, und die Berufung auf den Grundsatz כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל ist schon deshalb eine übel angebrachte, weil ja gerade die durchgängige Folgerichtigkeit als Erleichterung sich herausstellt. Übrigens ergibt sich aus jer. Sotah 8, 5 יכול הנוטע

1) In unseren Ausgaben ist die aus den zwei Worten וזה עיקר bestehende Glosse des RABD, welche, wie man aus dem M. M. und dem RN ersehen kann, an die Worte ויש בין הגאונים anknüpft, verschrieben, denn in Alin. 8, zu שתי פתילות, hat sie absolut keinen Sinn.

2) Vgl. Kid. 54 und meine Kontroversen p. 45 ff.

3) Siehe Jadajim 4, 3.

4) Vgl. die Scheelthoth zu Ked. Nr. 100, Hal. ged. hil. Orlah, Tossaphoth zu Berach. 35a s. v. ולמאן, RSBA zu B. K. 69 und Ascheri Ber. VI, 1.

כרם בחו"ל יהא תחת, ת"ל יכא חכלי, את שמציחה לחכלי, יצא זה שאין מציחה לחכלי auf's unzweideutigste, daß M. vollauf berechtigt ist, von dem Standpunkte der Gaonen zu sagen ואין לדבר זה עיקר. Nicht ganz zuletzt ist darauf hinzuweisen, daß der RABD ein sehr beredtes Schweigen beobachtet, ein Umstand, der überall die vollste Beachtung verdient, wo die anderen Rischonim als Opponenten M.s auftreten[1]).

Ich kann die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne den Widerspruch zu beleuchten, welcher zwischen der urgierten Lesart כרם רבעי und dem Wortlaut der Thorah כל עץ מאכל Lev. 19, 23 besteht, und da muß ich vor allem auf die Tatsache hinweisen, daß in der Mischnah nirgends die Rede ist von dem Gebote, die Früchte aus dem vierten Jahre der Pflanzung, sei es des Weinberges, sei es anderer Obstbäume, auszulösen. Diese Auslösung wird von der Mischnah als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt. Die Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten Peah 7, 6 (vgl. Ob. Bertinoro und TJT.), M. Sch. 1, 3, Edujoth 4, 5 beschränkt sich auf חומש יביעיר; daß eine Auslösung stattfinden müsse, geben auch die Schammaiten rückhaltslos zu. Die Frage ist nun, auf welche Mischnah bezieht sich die Berachoth 35a gebrachte Meinungsverschiedenheit zwischen R. Chijah und dem Patriarchensohn in Bezug auf die Lesart כרם oder נטע. Auf die in Rede stehende Mischnah M. Sch. 5, 3 kann sie sich nicht beziehen; denn da muß man schon wegen der Kontrovese hinsichtlich der פרט יעוללות an dem Ausdruck כרם festhalten. Bezieht sie sich auf die folgenden zwei Mischnajoth, in welchen von נטע רבעי gesprochen wird, dann ist ja wieder damit allein, daß man כרם רבעי anstatt נטע רבעי lesen will, gar nichts geholfen; denn vom Weinberge kann man ja nicht sagen כל הנלקט מזה; beim Weinberg kann man ja nicht von שכר לקוטה, sondern nur von שכר בצירה reden. Mit anderen Worten, der ganze Tenor der Mischnajoth 5, 4. 5 in M. Sch. legt aufs allerentschiedenste Verwahrung ein gegen den mehr als kühnen Versuch Lev. 19, 24 ausschließlich auf den Weinberg zu beschränken[2]). Die Wahrheit ist das Siegel Gottes,

1) Vgl. קחלת יעקב zu Ber., angeführt in חכמת שאלח zu den Scheelthoth l. c.

2) Raschi Ber. l. c. s. v. חד תני כרם רבעי sagt בכל מקום שיש במשנה נטע

und wem es um die Wahrheit zu tun ist, wer nach ihr forscht, der darf nicht selber empfindlich sein, der muß selbst auf die Gefahr hin, die Gefühle Anderer zu verletzen, der Wahrheit zum Siege verhelfen. Wir blicken gewiß zu den Männern des Talmuds, zu unseren erleuchteten Amoraim mit tiefer Ehrfurcht und inniger Dankbarkeit empor, aber über ihrem Ansehen steht uns doch die Wahrheit. Und so muß ich denn, so schwer es mir auch fällt, rückhaltslos sagen, die Auffassung der babylonischen Amoräer beruht auf einem Mißverständnis, wie Jeder, der sehen will, aus dem Jeruschalmi sich überzeugen kann. Daselbst lesen wir gleich zu Anfang des 5. Perek im M. Sch. זונא שאל לרבי, מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי, אמר לון פוקון שאלון לרבי יצחק רובא, דבחנת ליה כל מתניתא, נפקון ושאלון ליה. אמר לון קדמיא כרם רבעי ותיניינא נטע רבעי. Mag man nun die Worte קדמיא ותיניינא mit dem K. M. (hil. M. Sch. 9, 5) und dem פני משה auf die ersteren und letzteren Mischnajoth, oder mit TJT. auf die Männer der frühern und spätern Zeit beziehen, in keinem Falle hat Jemand in Palästina an eine Beschränkung des רבעי-Gebotes auf כרם auch nur zu denken den Mut gehabt. Da jedoch, wie ich gezeigt habe, wenn man nicht neue Mischnajoth konstruieren will, in 5, 3 כרם רבעי in 5, 4. 5 wieder נטע רבעי gelesen werden muß, kann auch nicht der leiseste Zweifel darüber obwalten, daß die Frage Sona's an Rabbi bloß auf die ersten zwei Mischnajoth und vornehmlich auf die zweite sich bezieht. Muß man bloß den Weinberg im vierten Jahre seiner Pflanzung kenntlich machen, oder gilt dies ebenso von jedem Fruchtbaume? Muß man bloß die Trauben, oder auch alle anderen Früchte, die innerhalb der bezeichneten Grenzen wachsen, nach der Hauptstadt bringen? Wird aber die Frage so gestellt, dann kann die Antwort des alten R. Jizchak קדמיא כרם רבעי ותיניינא נ"ר nur den Sinn haben, daß die Früheren כ"ר, die Späteren נ"ר gelesen haben. Zuerst hat man die Anordnung getroffen, daß

רבעי תני איתו כרם; daraus folgt, daß der Andere überall, wo in der Mischnah כרם sich findet, נטע liest. Nun darf gewiß Niemand daran zweifeln, daß Raschi die in Betracht kommenden Mischnajoth daraufhin sich angesehen und daß er es nur nicht ausgesprochen, aber wohl gewußt hat, mit diesem einem Worte allein sei nicht alles geschehen. Raschi kommentiert den Babli, und dieser hält fest daran, es sei kontrovers, ob רבעי bei allen Fruchtbäumen oder nur beim Weinberg Platz greife.

man bloß das Erträgnis des Weinberges in natura nach Jerusalem bringe, und später dehnte man dieselbe auf alle Baumfrüchte aus, wie das ja auch aus der Motivierung R. Jochanan's, Bezah 5a מה טעם כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות zur Genüge hervorgeht. Auf diesen Punkt bezieht sich die Kontroverse zwischen R. Chijah und R. Simon, dem Patriarchensohne; und da sind wir sogar in der Lage, an der Hand der Tossifta den Nachweis zu führen, daß R. Simon es ist, welcher die Lesart der Späteren akzeptirt; denn R. Chijah hat seinen Standpunkt in der Tossifta zur Geltung gebracht. In dem Zusatz zur Mischnah M. Sch. 5, 1 heißt es בד"א בכרם שיש בו חמש גפנים, אבל כרם שאין בו חמש גפנים ושאר כל האילן ה"ז נפדה סמוך לחומה[1]). Kann es noch deutlicher ausgesprochen werden, daß auch Derjenige, welcher in der Mischnah כרם רבעי liest, die Auslösung von נטע רבעי gleichfalls gebieterisch fordert? Der Tossiftaredakteur liest nach wie vor כרם רבעי in der Mischnah, und wenn auch der Patriarchensohn und R. Jochanan auf die Autorität des alten R. Jizchak hin die Lesart נטע רבעי als die richtigere betrachteten, so hat doch, da die Praxis nicht mehr zu entscheiden hatte, die ursprüngliche Lesart auch in der von R. Jehudah ha-Nassi redigierten Mischnah sich erhalten. Wie und auf welche Weise das Mißverständnis in Babylon entstanden, inwieweit die Agadah[2]) dieses Mißverständnis hervorgerufen, oder doch gefördert hat, das zu untersuchen, ist hier nicht mehr am Platze. Wie M. die Kontroverse zwischen dem Tossiftaredakteur und dem Patriarchensohne aufgefaßt, wie er die Ausführungen der Amoräer Ber. l. c. verstanden, das entzieht sich unserer Beurteilung; daß er aber mit seinem Urteile über die Lehrmeinung der Gaonen im Rechte ist; daß der Grundsatz כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל bei der in Frage stehenden Sache keine Anwendung finden kann, dürfte nach der von mir gebotenen Auseinandersetzung kaum Jemand mehr bestreiten[3]).

1) Wie diese Worte aufzufassen sind, kann man aus meinem Tossiftakommentar M. Sch. 5, 13 ersehen.

2) Vgl. Pirke di R. Elieser cap. 29 ר' זריקא אומר אין עץ האמור כאן אלא עץ חגפן אם אינן כורתין את עץ ערלתו כל הפירות שחוא עושה עוללות קטופין וכו'.

3) Vgl. Jair Bachrach in den Nachträgen zu dem Responsum 192. Auf diesen Passus hat Herr Rabbiner S. A. Wertheimer in Jerusalem mich insofern hingewiesen,

27. Ebenda 10, 18 הורו מקצת הגאונים שאע"פי שפדה פירות שנה רביעית או חלקן אסור לאכלן, עד שתכנס שנה חמישית, ודבר זה אין לו עיקר, ויראה לי שזו שגגת הוראה, והטעם לפי שכתוב ובשנה החמישית תאכלו את פריו, ואין ענין הכתוב אלא שבשנה החמישית תאכלו פריו בלא פדיון ככל חולין שבעולם, ואין ראוי לחוש להוראה זו. In unseren Halachoth gedol. hil. Orlah, Ende, findet sich tatsächlich folgender Passus ופירוי דשנת ארבעי בתר (דנפוק) [דפריק] להו אסיר למיכל מניה עד דנפקא רביעית ואתיא חמישית[1]) und auch in den Scheelthoth Nr. 100 findet sich dieselbe Stelle. Wohl bemerken schon Tossaphoth, R. H. 10a s. v. ופירות נטיעה זו, und ebenso Ascheri in seinen Halach. Ketanoth am Ende von hil. Orlah, daß diese Entscheidung, welche im manchen Hal. gedol. vorkommt, ein Irrtum sei, ja Tossaphoth heben ausdrücklich hervor ובה"ג של אספמיא כתוב ופירא דפדרסא דשנה ארבע אסירי עד דפריק להו[2]), aber die Ausdrucksweise M.s weist darauf hin, daß es mehrere Gaonen gewesen sein müssen — zum mindesten die Verfasser der Scheelthoth und der Halach. gedol. —, welche in diesem Irrtume befangen waren. Die Worte ובשנה החמישית תאכלו את פריו haben übrigens nicht allein Halachisten, sondern auch Exegeten, und zwar keinen Geringern als Abraham Ibn Esra irregeführt; denn er meint, die Thorah habe erst die Früchte des fünften Jahres dem Israeliten zu essen gestattet, weil die des vierten den Priestern gehören. Auch M. rennt nur offene Türen ein, wenn er behauptet, die Thorah gestatte den Genuß des Erträgnisses vom fünften Jahre ohne Auslösung; denn das hätte sie ja auch dann getan, wenn sie von diesem Erträgnis ganz geschwiegen hätte. Nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten bilden die in Rede stehenden fünf Worte einen eingeschobenen Satz; denn daß להוסיף לכם תבואתו die Fortsetzung von קדש הלולים לה' ist, wird wohl Niemand in Abrede stellen; und als eingeschobener Satz wollen sie die Worte כל פריו קדש הלולים

als er in demselben die von mir aufgeworfene Frage erörtert(?), wenn auch nicht erledigt findet.

1) In unseren Ausgaben der Hal. ged. erscheint dieser Passus als ein späterer Zusatz von fremder Hand, da ja auf derselben Seite im Zusammenhang mit חדש genau dasselbe über ערלה gesagt ist, was Tossaphoth R. H. bloß in dem ה"ג של אספמיא vorgefunden. Vgl. den RS zu M. Sch. 5, 1.

2) Vgl. Hal. ged. edit. Hildesheimer p. 643.

in die rechte Beleuchtung rücken. Im fünften Jahre könnet Ihr seine Frucht genießen, aber im vierten Jahre soll seine ganze Frucht dem Ewigen zu einer Dankfeier geheiligt sein; im fünften Jahre steht es Euch frei, einen Teil der Frucht auf dem Baume zu lassen; im vierten müssen alle Früchte, weil sie nicht Euch gehören, gepflückt oder gelesen werden [1]). Wer also die zwei Verse Lev. 19, 24. 25 in ihrem Zusammenhang richtig erfaßt, wird nicht übersetzen: im 5. Jahre sollet Ihr, oder dürfet Ihr, sondern könnet Ihr nach Eurem Gutdünken seine Frucht genießen[2]).

28. Ebenda 11, 7 גר תושב, והוא שקבל עליו שבע מצות, כמו שבארנו, ויהי אסור בשתייה ומותר בהנייה, וכו' וכן כל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם, כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה, וכן הורי כל הגאונים, אבל אותם העובדים עכו"ם, סתם יינם אסור בהנייה. M. spricht von dem Muselmanen seiner Zeit, aber diese Indulgenz hat nicht immer bestanden, wie uns die im Eschkol III, p. 150 aufbewahrte תשובה ישנה zur Genüge belehrt. Selbst R. Jehudai Gaon noch hat sich reserviert in dieser Frage verhalten; erst nachdem das Verbot, Wein zu trinken, bei den Arabern tatsächlich Eingang gefunden, änderte sich das Verhältnis, aber in ihrer Skrupulosität gingen die Gaonen noch immer soweit, daß sie auch den von einem Muselman berührten Wein zum Trinken für unerlaubt erklärten[3]). Von dem im Mordechai zu Abodah sar. 56b (Nr. 846) zitierten Responsum der Gaonen, in welchem es heißt דעובדי כוכבים בזה"ז אין בקיאין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה שמנען אינו אסור אפילו לדברי רב weiß M. nichts, oder besser wollte er gewiß nichts wissen.

---

1) Im Sifra z. St., der sich an die Mischnah anlehnt, heißt es יהי' כ ל פריו, להביא את הפרט ואת הגולות כדברי ב"ה, בש"א, יש לו פרט ויש לו גולות והעניים פורים לעצמן, ובה"א כולו לגת.

2) Es bleibt ein unlösbares Rätsel, wie man auch nur daran denken konnte, den Genuß der im 4. Jahre ausgelösten Früchte erst im 5. Jahre zu gestatten. Angesichts der Mischnah, welche ב"ר im 4. Jahre nach Jerusalem zu tragen vorschreibt. Aus diesem Grunde muß die Auffassung des פ"מ jer. Sotah 8, 4 zurückgewiesen werden.

3) Siehe das Responsum Nr. 25 in הלכות פסוקות מן הגאונים, wo es den Namen Kohen Zedek's, Nr. 46 in תשובות גאונים קדמונים von Cassel, wo es am Schluß einer großen Teschubah Sar Schalom's und Nr. 114 in Chemdah genusah, wo es den Namen Mar Zemach's trägt.

29. Ebenda 11, 10 הורו גאוני המערב שאם נתערב בין ישראל מעט דבש או מעט שאור, הואיל ואינו ראוי למזבח, ה"ה כמבושל או כשכר ומותר לשתותו עם העכו"ם. Wer diese Gaonen des Westens sind, wird uns nicht gesagt; wahrscheinlich hat M. Kairuanische Autoritäten im Auge; denn ein Zitat aus dem Or Serua in הג"א zu Abodah sarah 30a belehrt uns darüber שבארץ ישמעאל ובארץ מצרים רגילין ליתן מעט דבש בין ותו אין נוהגין יין נסך. Da nun durch diese Beimischung von Honig der Wein seinen Charakter verliert, hat M. selbstverständlich gegen diese Entscheidung nichts einzuwenden; aber sämtliche Rischonim, Nachmanides, Salomo ben Adereth[1]), R. Nissim und Ascheri l. c. weisen sie im Hinblick auf den ursprünglichen Grund des Verbotes mit aller Entschiedenheit zurück[2]).

30. Schebuoth 11, 14 הדיינין שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר, הרי זו כמצותה, וכן הורו הגאונים, אבל רבותי[3]) הורו שאין משביעין אלא בלשון הקדש, ואין ראוי לסמוך על הוראה זו, ואעפ"י שנהגו בכל בתי דינין להשבע בלשון הקדש, צריך להודיע את הנשבע עד שיהא מכיר לשון השבועה, ששבועת הדיינין היא שבועת הפקדון בעצמה, ואף שבועת הסת נהגו כל העם להשביע אותה בלשון הקדש. Die Tossifta Sotah 7, 1 läßt uns auch nicht einen Augenblick im Zweifel darüber, daß der Eid, den die Richter schwören lassen, in jeder dem Schwörenden geläufigen Sprache geleistet werden könne, und es darf als feststehend angenommen werden, daß der Tossiftaredakteur in der Mischnah Sotah 7, 1 שבועת העדים ושבועת הדיינין anstatt שבועת העדות ושבועת הפקדון gelesen. Aber wenn dies auch nicht der Fall gewesen wäre, selbst wenn wir bei der Lesart der Mischnah stehen bleiben, so braucht man nur einen Knaben, der Schebuoth gelernt hat, zu fragen, was denn שבועת הפקדון eigentlich sei, wo dieser Eid abgelegt wird, und er wird nicht einen Augenblick sich besinnen und antworten, daß שבועת הפקדון zugleich auch שבועת הדיינים sei[4]). Das hebt auch M. mit beson-

1) Siehe seine Responsen Nr. 717 und Nr. 813.

2) Vgl. noch die im K. M. z. St. angeführten Autoritäten.

3) So liest die Editio princeps, die Wiener Ausgabe hat רבותינו.

4) Siehe Tossaphoth Scheb. 39a s. v. ואלו נאמרין, deren Frage nicht bloß soweit sie sich auf שבועת הדיינין bezieht, ganz unbegründet erscheint; ebenso ist das ganze

derem Nachdruck hervor, indem er sagt ששבועת הדיינים היא שבועת הקפדון בעצמה. Daß die Baraitha Scheb. 38b trotz dieser Identität von שבועת הדיינים besonders spricht und von ihr behauptet בלשונה נאמרה, darf nicht überraschen, insofern der vor den Richtern zu leistende Eid neben der שבועת הפקדון doch auch andere Eide umfaßt. Die שבועת הפקדון ist allerdings eine שבועת הדיינין, aber deshalb ist nicht jede שבועת הדיינין eine שבועת הפקדון; die Baraitha will übrigens nichts Anderes, als eine Erklärung der Mischnah Sotah 7, 1 sein, sie will bloß besagen, daß שבועת הפקדון als pars pro toto alle שבועות הדיינים bezeichnet. Das sage nicht ich, sondern der Talmud selber; denn auf die Frage מאי אם היא בלשונה נאמרה antwortet er mit dem Zitat aus der ersten Mischnah des 7. Perek in Sotah und fügt hinzu וקאמר נמי שבועת הדיינין אם היא בלשונה נאמרה[1]), d. h. der Tanna dieser Baraitha macht darauf aufmerksam, daß שב׳ית הפקדון zugleich auch שבועת הדיינים mitbezeichnet[2]). Was nun den Ausdruck רבותי betrifft, den M. schon in Alinea 8 gebraucht, ist auf den 13. der dem M. Th. in unseren Ausgaben vorangestellten כללי הרמב"ם hinzuweisen[3]), nach welchem M. diesen Ausdruck auch dann gebraucht, wenn er bloß einen seiner Lehrer im Auge hat. Alfaßi steht auf dem Standpunkt der Gaonen; er sagt ausdrücklich בלשונה פי׳ בכל לשון; wohl aber opponiert ihm, wie der RN berichtet, sein Schüler R. Josef ibn Migasch, denn dieser ist der Ansicht, daß unter בלשונה die hl. Sprache zu verstehen sei. Wie bei dieser Annahme die oben angeführte Antwort des Talmuds aufzufassen sei, bleibt allerdings rätselhaft.

31. Nedarim 2, 4—6 מי שהתנה קודם שידור ואמר כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים, הריני חוזר בהן, או הרי הן בטלים וכיוצא בדברים אלו ואח"כ נדר, אם הי׳ זוכר התנאי בשעה שנדר, הרי נדרו קיים, שהרי בטל

Raisonnement des TJT. Sotah l. c. rätselhaft; denn daß שבועה ביטוי nicht bloß in hebr. Sprache geschworen, ihre Konsequenz hat, das zu sagen ist ebenso überflüssig, wie dass die Juden in der Golah der Landessprache sich bedienen dürfen.

1) Aus dieser Baraitha geht übrigens hervor, daß die ursprüngliche Lesart der Mischnah in Sotah nicht בכל לשון, sondern בלשונם gewesen; vgl. Dikduke Soferim z. St.

2) Die Sprache der Mischnah ist eben eine solche, daß man, um es hebräisch zu sagen, behaupten könnte שבועת חדיינים אם היא בלשונה נאמרה שנאמרה בלשונה.

3) Vgl. meine Schrift „Der Mischneh Thorah" p. 137.

התנאי בנדר זה, ואם לא זכר התנאי אלא אחר שנדר, אעפ"י שקבל התנאי בלבו וקיימו, הרי הנדר בטל וכו', ויש שמורה להחמיר ואומר, והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתכ"ד וכו', יש מהגאונים שאומרים אין כל אילו הדברים נוהגין אלא בנדרים בלבד לא בשבועות, ויש מי שמורה שדין הנדרים והשבועות בעניינות אלו אחד הם, וכי יש לו להקדים תנאי לשבועתו כדרך שאמרו בנדרים. Die verschiedenen Ansichten, die M. hier vorträgt und die alle auf das am Vorabend des Jom Kippur rezitierte Kol nidre sich beziehen, wurzeln in den Ausführungen der babylonischen Amoräer, welche bekanntlich die Mischnah Nedarim 3, 1 als der Ergänzung bedürftig hingestellt haben. Der Widerstreit der Meinungen geht, wie jeder Kundige weiß, darauf zurück, daß es nicht erörtert ist, ob Abaji und Raba Nedar. 23b als Kontroversanten, oder als gegenseitig sich ergänzende Erklärer auftreten. In hohem Grade auffallend könnte es erscheinen, daß M. die Divergenz der Gaonen bloß über den Umfang dieser Präventivmaßregel, nicht aber über das Kol nidre selbst verzeichnet; man darf jedoch nicht vergessen, daß M. vor dem zur allgemeinen Geltung gekommenen Brauch die Segel streicht, daß er ihm bindende und verpflichtende Kraft zuerkennt. Da nun zu seiner Zeit das Kol nidre fast überall sich eingebürgert hatte, widerstrebte es ihm jener Gaonen zu gedenken, die einst mit aller Macht gegen diesen aufkommenden Brauch sich zur Wehr gesetzt[1]). Die Schulhäupter haben solange es ging, um den Unfug der um sich greifenden Gelöbnisse zu steuern, dem im Talmud wohlbegründeten Brauch Widerstand geleistet; schließlich haben

1) Schon Natronai Gaon antwortet auf eine Anfrage, ob man am Neujahr oder Jom Kippur die Gelöbnisse im Voraus annullieren könne, daß man schon länger als ein ganzes Jahrhundert den Traktat Nedarim an den babylonischen Hochschulen nicht durchgenommen, und er läßt R. Jehudai Gaon sagen ואנן לא גרסינן נדרים ולא ידעינן לאסר ולהתר בה לא נדר ולא שבועה, ואין נוהגין לא בישיבה ולא בכל מקום להתר נדרים לא בראש השנה ולא ביוה"כ אלא שמענו שבשאר ארצות אומרים כל נדרי ואסרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבותינו. Vgl. הלכות פסוקות מן הגאונים Nr. 122, ferner das. Nr. 117 u. 120; שערי תשובה Nr. 38, Nr. 143 und חמדה גנוזה Nr. 44. Daß die bezeichneten Responsen in ש"ת von Hai bar Nachschon stammen, hat der Verfasser der איר חרם unwiderlegbar nachgewiesen. Um zu sehen, welche Phasen diese Nichtigkeitserklärung durchgemacht hat, braucht man nicht erst שבה"ל Nr. 317 zu lesen, sondern es genügt schon, den Text des Kol Nidre in סדר רב עמרם mit jenem bei Abudraham zu vergleichen.

sie jedoch der Volksstimme gehorchen müssen, so daß gerade die Geschichte des Kol nidre das Märchen von der Terrorisierung der Gemeinden durch die Gelehrten widerlegt. Aber wann hat dieser Kampf der Hochschulen gegen den Volksbrauch begonnen? Nicht erst. wie man noch immer meint, zur Zeit der Gaonen, sondern zweifelsohne schon während der Amoräerepoche; denn der krampfhafte Versuch, die Mischnah zu emendieren und sie das sagen zu lassen, was der bereits an verschiedenen Plätzen zur Norm gewordenen Sitte entspricht, ist ein neuer Beweis dafür, daß das Leben zu allen Zeiten mächtiger war, als die Theorie. Nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten liegt auch nicht der allergeringste Grund vor, in der Mischnah mehr als das Wörtchen לר mit dem BCh zu streichen und ויאמר anstatt יאמר zu lesen. REBJ nämlich will allerdings noch ein weiteres Beispiel für נדרי זירוזין anführen[1]), aber er meint, daß auch solche Gelöbnisse durchaus nicht von selbst ungiltig seien, sondern man müsse früher Vorsorge treffen, um sie für die Zukunft unwirksam zu machen. Der Jeruschalmi, welcher den Standpunkt vertritt, daß derlei Gelöbnisse nicht ohne weiteres keine Geltung haben, verspürt denn auch in Wirklichkeit kein Bedürfnis, die Mischnah zu emendieren, wohl aber läst er die präventive Annullierung nur bei Gelübden, nicht bei Schwüren zu. תניי בנדרים ואין תניי בשבועות[2]). Aus den Worten des Jeruschalmi ביני מתניתא כל נדר שאני עתיד לידור ה"ה בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר בשלא התנה, אבל אם התנה אעפ"י שאינו זכור geht unzweifelhaft hervor, daß die präventive Nichtigkeitserklärung bloß auf נדרי זירוזין sich bezieht. Nur bei dieser hat die Distinktion zwischen לא התנה und התנה einen Sinn. Wenn bei der voraufgegangenen Annullierung nicht ausdrücklich gesagt wurde, daß sie bedingungslos, also auch für den Fall, daß man beim Geloben ihrer sich nicht erinnert, ihre Geltung habe, gilt sie tatsächlich nur unter der in der Mischnah angegebenen Bedingung. Aus dieser auf נדרי זירוזין sich

1) Das zeigt am deutlichsten die Tossifta Nedarim 2, 1 ראב"י אומר אף תרוצה לדיר את חבירו שיאכל אצלו וחלה נדר שלא יאכל אצלו, אעפ"י ששניהם נודרים זה בנגד זה, חרי אלו נדרי זירוזין.

2) Demnach muß man selbstverständlich unmittelbar vorher lesen בנדרים אבל לא בשבועות.

beschränkenden Nichtigkeitserklärung ist das ganze Kol nidre hervorgegangen. Wenn trotz der Einschränkung des Jeruschalmi[1]) einzelne Gaonen zwischen נדרים und שבועות keinen Unterschied machen — und daß diese Ansicht die herrschende geworden, beweist ja unser Kol nidre — so stützen sie sich auf die sonst durchgängige Gleichheit derselben hinsichtlich der nachträglichen Annullierung.

32. Ebenda 6, 18 מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חברו, ה"ז מותר לו לכתוב בכתב ולדבר עם אחר והוא שומע הענין שירצה להשמיע, וכזה הורו הגאונים. In תשובות הגאונים ed. Lyk findet sich unter Nr. 5 das kurze Responsum von R. Dossa, dem Sohne Saadjah's, das ich nur deshalb ganz anführe, um zu zeigen, wie peinlich M. in seiner Ausdrucksweise ist, מי שנשבע שלא לדבר עם חברו, מותר לשגר לו פתקא[2]) או (כתב) דברים (או) [עם] שליח, או לא? דבר זה מחויר הוא, ומעשים בכל יום נעשה ולא שמענו שמיחה אדם בדבר זה מעולם[3]) Davon, daß man vor einem Andern sprechen dürfe, damit der מודר es höre, ist in diesem Responsum keine Rede, darum sagt M. nicht כן הורו הגאונים, sondern הורו הגאונים (כזה[4]. Vgl. jedoch תשו' גאוני מו"מ Nr. 4.

33. Maasser scheni 2, 2 מדת חסידות שפודין מ"ש בזמן הזה בשויו, כדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה, לא יהי' זה חמור מן הקודש ומשליך הפרוטה לים הגדול. Da מ"ש und כ"ר in Bezug der Auslösung, wenigstens nach den Hilleliten, in allen Punkten gleich sind, gilt vom zweiten Zehnten dasselbe, was die Scheelthoth Nr. 100 und Hal. gedol. Ende Orlah über die Auslösung sagen וכמה שיער פורקני' אפי' פירא דשוה מאה זוזי פריק להו בשו"פ וש"ד,

1) Vgl. הג"מ z. St., der daran erinnert, daß schon der SMG auf den Jeruschalmi hingewiesen.

2) Daß פתקא hier nichts Anderes als כתב, eine briefliche Mitteilung bedeutet, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

3) In הלכות פסוקות מן הגאונים Nr. 117 findet sich am Ende eines Responsums von R. Chanoch, in תורתן של ראשונים I Nr. 9 am Ende eines arabischen Responsums von Hai Gaon der Satz מי שנשבע שלא לדבר עם חברו מותר לשגר לו פתקא או דברים עם שליח.

4) Weniger genau ist der Verfasser des מ"ע, wenn er schreibt מ"ש בסוף דבריו וכן הורו הגאונים מוכיח שמתשובתם היתה לו והוא האמת, שכן הורו ז"ל, וגם לדורות הבאים אחריהם גדולים וחכמים נ"ע הסכימו כן בחבוריהם; denn einmal haben die Ausgaben כזה und zweitens findet sich nicht alles, was M. anführt, in dem Responsum.

דאמר שמואל שוה מנה שחללו על ש"פ מחולל, כגון המקדיש נכסים וכגון כ"ר, דכתיב ביה קדש הלולים[1]) ואע"ג דכי אמר שמואל דיעבד אין, לכתחלה לא ה"מ בזמן שבה"מ קיים, אבל האידנא אפי' לכתחלה[2]). Daß die oppositionelle Glosse des RABD z. St. auf einem Irrtum beruht, hat schon der K. M. hervorgehoben; denn was M. in Alinea 3 sagt, ist kein Ausspruch der Gaonen.

34. Ebenda 9, 12 נטע הנטיעה מר"ח תשרי עד ט"ו בשבט מונה לה ג' שנים מיום ליום לערלה, ומיום ליום לרבעי, וראיתי לגאונים דבריב בחשבון ערלה ורבעי, אין ראוי להאריך ולהשיב עליהן, ובודאי טעות סופרים הם, והאמת כבר בארנו דרכה. Bei der Zählung der drei Jahre für Orlah und des vierten Jahres für נ"ר sind zwei Zeitgrenzen zu beachten, die Zeit der Pflanzung und die Zeit des Fruchtansatzes; für erstere gibt der erste Tischri, für letztere der fünfzehnte Schebat den Ausschlag. Es ist völlig gleich, ob ein Baum Anfangs Tischri, oder erst am 15. Ab gepflanzt wurde; denn da, wenn der Baum Wurzel gefaßt hat — wozu 15 Tage nötig sind — dreißig Tage für ein volles Jahr gelten, so ist wohl in beiden Fällen das erste Jahr der Pflanzung mit dem letzten Ellul zu Ende, aber deshalb fallen doch nicht die Früchte, welche der Baum am ersten Tischri ansetzt, ins zweite Iahr, weil ja für den Fruchtansatz nicht der erste Tischri, sondern der fünfzehnte Schebat den Jahresanfang bildet. Demnach ist der äußerste Terminus a quo der 1. Tischri, und der Terminus ad quem für ערלה der 14. Schebat des 4., für נ"ר der 14. Schebat des 5. Jahres. Wie man anders zählen kann, ist unerfindlich, und wenn sich bei den Gaonen eine andere Zählungsweise findet, so muß man, wie M. dies tatsächlich tut, an einen Schreibfehler denken. Doch welche Gaonen hat M. im Auge? Ich weiß es nicht; aber das weiß ich wohl, daß es nicht, wie der K. M. meint, der בה"ג sein kann, welcher gleich R. Acha aus Schabcha, die bereits ausgelöste Frucht erst im fünften Jahre zu essen gestattet. Denn einmal hängt ja nicht der Genuß, sondern die Auslösung der Frucht davon ab, ob sie noch dem dritten oder schon dem vierten Jahre zugewiesen wird, und dann hat ja M. von diesem Irrtum Maach. assur. 10, 18 bereits

1) Sie hätten noch füglich sagen können וכגון מ"ש דכתיב ביי קדש לה'.

2) So lautet die Stelle in den Scheelthoth; in hal. ged. ist sie gekürzt.

gesprochen und ihn nicht als einen Schreibfehler, sondern als שגגת הוראה bezeichnet. Vgl. oben Nr. 27.

35. Schem. we-Jobel 10, 2—6 ומאימתי התחילו למנות, מאחר ארבע עשרה שנה משנכנסו לארץ וכו', נמצאת אומר בשנת שלש וחמש מאות אלפים ליצירה מר"ה אחר מולד אדם הראשון, שהיא שנה שניה ליצירה, התחילו למנות וכו', ולפי חשבון זה שנה שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחרבן, שהיא שנת שמונים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות, שהיא שנת ששה ושלשים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה, היא שנת שמיטה, והיא שנת אחת ועשרים מן היובל, אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם, איש מפי איש, שלא מנו באותן הע' שנה שבין חרבן בית א' ובנין בית ב', אלא שמטות בלבד בלא יובל וכו', וכן עולה בגמ' ע"ז חשבון זה, שהוא קבלה וכו', וכפי חשבון זה אנו מורים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים, שקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות. Die erste Jobelperiode begann im 15. Jahre nach dem Einzug in das gelobte Land, im 55. Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten, im Jahre 2504 der Weltschöpfung; das erste Brachjahr war demnach 2510, und das erste Jobeljahr 2553. Da nun bis zur Erbauung des Salomon'schen Tempels 426 Jahre verstrichen und der Tempel 410 Jahre bestanden hat, so fällt die Zerstörung in das erste Jahr vom 6. Schemittahzyklus der 17. Jobelperiode; $836:50 = 16_{36}$; $36:7 = 5_1$. Zwischen der Zerstörung des ersten und der Erbauung des zweiten Tempels liegen 70 Jahre; doch begann die neue Jobelperiode erst mit dem 7. Jahre nach der Erbauung, mit der Rückkehr Esra's aus Babylon. Demnach war das 13. Jahr nach der Erbauung des Tempels das erste Brachjahr; da nun der zweite Tempel (d. h. die zwei Tempel: der Serubabel'sche und der Herodianische zusammen) 420 Jahre bestanden, muß man, um das Jahr der Zerstörung nach Jobelperioden und Schemittahzyklen bestimmen zu können, vor allem wissen, ob die Jobelperiode, trotzdem das Jobeljahr notorisch nicht gefeiert wurde, nach wie vor eine 50- oder eine 49jährige gewesen. Im ersteren Falle erhalten wir $(420—6):50 = 8_{14}$ d. h. die Zerstörung fiel in das 2. Brachjahr der 9. Jobelperiode, oder, wenn man in gekünstelter Weise die Zerstörung noch um zwei Monate verlängert, in das 1. Jahr des 3. Schemittahzyklus der 9. Jobelperiode. So rechnet M., und nach dieser Berechnung war das Jahr, in welchem er die in Rede stehende Partie seines

M. Th. bearbeitete, das J. 1107 nach der Zerstörung des Tempels, (414 + 1107):50 = 50_{21}, das 21. Jahr, genauer das 3. Brachjahr der 31. Jobelperiode. Mit dieser seinen Theorie steht M. in einem Gegensatz zu den Gaonen, welche es als eine ohne jedwede Unterbrechung von Mund zu Mund fortgeflanzte Überlieferung bezeichnen, daß mit dem Fall des ersten Tempels die Jobelperiode eine 49jährige geworden, so daß das 50. Jahr, wie R. Jehudah Nedar. 61a annimmt, zugleich das erste des Schemittahzyklus war. Mithin ist das Jahr der zweiten Tempelzerstörung (70 + 420) : 49 = 10_0 das 7. Brachjahr der 10. Jobelperiode seit der Zerstörung des ersten Tempels, oder wenn man, was viel richtiger ist, die neue Jobelperiode mit Esra beginnen läßt 414:49 = 8_{22}, das 22, genauer das 1. Jahr des 4. Schemittahzyklus der 9. Jobelperiode, und das J. 1107 n. d. Z. das 2. Jahr der 32. Jobelperiode, wenn man von der Zerstörung des ersten Tempels ausgeht, 1597:49 = 32_{29}, das 29, resp. das 1. Jahr vom 5. Schemittahzyklus der 33., oder von Esra's Auftreten gerechnet, das 2. Jahr der 32. Jobelperiode. Die Gaonen beginnen jedoch die 49jährige Jobelperiode mit der Einäscherung des Salomon'schen Tempels, und da sie sich auf die Tradition berufen und die Praxis für sich haben, so müsse, meint M., Jeder ihnen Folge leisten.

Nun wollen wir sehen, wie weit die talmudischen Nachrichten mit dieser Tradition der Gaonen sich decken. Arachin 11b (Taanith 29b) berichtet der als zuverlässiger Chronist bekannte R. José in einer Baraitha כשחרב הבית בראשונה אותו פעם ט' באב היה, ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה וכו', וכן בשנייה. Das will doch wohl heißen, der 9 Ab, an welchem sowohl der erste als auch der zweite Tempel fiel, war der des ersten Jahres im Schemittahzyklus. Das stimmt bei einer 50jährigen Jobelperiode, wie wir gesehen haben, für den ersten Tempel; denn 836 : 50 = 16_{36}; 36 : 7 = 5_1; es war das 36. Jahr der 17. Jobelperiode, welcher, um voll zu sein, noch 14 Jahre fehlten. Die Richtigkeit dieser Jahresangabe ergibt sich auch aus Ezech. 40, 1, wo von einem mit dem 10. Tischri beginnenden Neujahr, also von einem Jahr die Rede ist, welches das 15. Jahr der Zerstörung gewesen[1]).

1) Der Bibeltext läßt auch eine andere Auffassung gar nicht zu; בארבע עשרה

Im Vorübergehen wollen wir hier nur die Tatsache konstatieren, daß durch das Datum bei Ezechiel die Jobelperiode für die Zeit des ersten jüdischen Staatslebens als eine 50jährige bezeugt ist. Doch wie verhält es sich, um auf die Hauptsache zurückzukommen, mit dem von R. José tradierten Datum der zweiten Tempelzerstörung? Wir haben bereits oben gezeigt, daß, wenn man die neue 49jährige Jobelperiode mit Esra beginnen läßt, das Jahr der Zerstörung tatsächlich, wie R. José berichtet ($414:49=8_{22}$) des 22. der 9. Jobelperiode, resp. ($22:7=3_1$) das erste Jahr im vierten Sabbatzyklus dieser Periode, oder talmudisch gesprochen מוצאי שביעית gewesen. Der Talmud indes, welcher l. c. 12b die neue Ära nicht mit Esra, sondern mit dem Erbauungsjahre des Tempels beginnen läßt, will, um das historische Datum R. José's herauszubekommen, zuerst zu der Annahme seine Zuflucht nehmen, daß der zweite Tempel nicht im 420. Jahre seiner Erbauung, sondern, da er volle 420 Jahre gestanden, erst im 421. Jahre zerstört wurde; schließlich besinnt sich Rab Aschi jedoch eines Andern und sagt הנך שית שני עד דסליק עזרא ומקדיש לא קא חשיב להו. Mit diesen Ausführungen des babylonischen Talmuds in Arachin stimmt die Rechnungsweise M.s durchaus nicht überein; denn nach ihm erhalten wir nur dann מוצאי שביעית als das Jahr des zweiten Churban, wenn wir das zwei Monate später beginnende Jahr als das der Zerstörung ansehen ($414:50=8_{14}$); aber weder die Ausführungen in Arachin noch die Berechnung M.s lassen sich in Einklang bringen mit der vom Talmud Abodah sarah 9b zur Fixierung des Brachjahres aufgestellten Regel האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע (הוא עומד), ניטפי חד שתא ונחשוב כללי ביובלי, ופרטי בשבועי, ונשקל ממאה תרי, ונשדי לפרטי, ונחשבוניה לפרטי בשבועי, וידע כמה שני בשבוע, וסימנך כי זה שנתים הרעב. Berechnet man das von M. herausgehobene Jahr 1107 nach der Zerstörung, so ergibt sich ($1108:49=22_{36}$) das zweite[1]) Jahr vom 5. Sabbathzyklus der 23. Jobelperiode, während

שנה אחר אשר הוכתה העיר kann doch nur im 14. Jahre nach jenem der Stadteinnahme bedeuten. Ezechiel läßt also mit gutem Recht das Jobeljahr am Jom Kippur beginnen.

1) Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir anstatt von der seleucidischen Ära von der Weltenschöpfung ausgehen; nach ד"ס ist zu lesen ליחשוב כולהו שני משנברא העולם ונטפי חדא שתא ($4936+1):49=100_{37}$; $37:7=5_2$.

M. ein Schemittahjahr und die Gaonen das erste Jahr nach Schemittah erhalten. Nun, von seiner Berechnung sagt ja M. selber, daß sie nicht mit dem Talmud stimmt, aber wie sollen wir es verstehen, daß das Datum der Gaonen, deren Berechnung M. als eine mit dem Talmud Ab. sar. harmonierende bezeichnet, der daselbst aufgestellten Regel nicht entspricht? Durch die einfache Tatsache, daß wir eine andre Lesart als M. vor uns haben. Aus Tossaphoth l. c. s. v. האי מאן דלא ידע wissen wir, daß nach Rab. Chananel die Gaonen also gelesen haben האי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע, ניבצור תרתין שנין אי ניסבי חמש שנין, ונחשיב כללי ביובלי, יפרטי בשבועי, וסימנך כי זה שנתים הרעב ועוד חמש שנים וכו'. Nun leuchtet es uns vollkommen ein, warum M. auch das J. 1487 d. seleuc. Ära angibt; denn $1485:7 = 212_1$. Jetzt stimmt die gaonäische Tradition wohl mit der talmudischen Regel; aber nach der gaonäischen Lesart in Ab. sar. bleibt allerdings, um den Widerspruch mit Arachin 12b zu lösen, nichts Anderes übrig, denn das Jahr 421 als das der Zerstörung in Rechnung zu stellen. M. ist jedenfalls vorsichtig genug, bloß die Übereinstimmung der von den Gaonen erhaltenen Tradition mit dem Talmud in Ab. sar., nicht aber auch mit dem Talmud in Arachin zu konstatieren[1]).

36. Niske Mam. 8, 12 כבר תקנו הגאונים לגביית ב"ח מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו בכל בתי דינין, לפיכך מגבין הנזקין מן המטלטלין של יתומים, ואם לא הניח מטלטלין גובין לו מן הזיבורית, שכל הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא מן הזיבורית. Wir wissen bereits aus Ischuth 16, 7 (oben Nr. 11), daß die Gaonen nicht allein der ihre Morgengabe fordernden Frau, sondern jedem Gläubiger das Recht eingeräumt haben, ihre Forderungen von den hinterlassenen Mobilien des Schuldners sich bezahlt zu machen. Da meint nun M., daß jeder Beschädigte gleich jedem andern Gläubiger zu betrachten und zu behandeln sei, und er folgt darin bloß Alfaßi, der B. K. 14b den Ausführungen des Talmuds die Bemerkung

1) Der RABD nimmt in der ganzen Frage eine Sonderstellung ein; ohne zu merken, daß er nach einer Seite hin mit M. in einer geradezu rührenden Übereinstimmung sich befindet, bleibt er dabei, daß auch während des zweiten Staatslebens die Jobelperiode eine 50jährige gewesen; er sucht wohl den Worten נשקול מכל מאה תרתי ונשדי אפרטי einen anderen Sinn unterzulegen, aber wie bei seiner Auffassung noch von einer Berechnungsregel gesprochen werden kann, ist nicht einzusehen.

anfügt והשתא דתקינו רבנן לב"ח לגבות מן המטלטלין גובה מיתמי בין ממקרקעי בין ממטלטלי, וכן הלכה[1]). Diese Entscheidung Alfaßi's blieb nicht ohne Widerspruch; sein eigener Schüler Rabbenu Ephraim ließ wohl die Tekanah der Gaonen für den Gläubiger gelten, aber er glaubte, zwischen diesem und der ihre Kethubah fordernden Frau auf der einen, und dem Beschädigten auf der andern Seite einen grossen Unterschied machen zu müssen[2]). Indes ist auch die Behauptung Alfaßi's, daß die Tekanah der Gaonen unter allen Umständen sowohl für den Gläubiger als auch für die Frau eine Sicherstellung durch Mobilien bezweckte, nicht ohne Widerspruch geblieben. Rabbenu Tam in seinem Sefer ha-Jaschar Nr. 502 vertritt die Ansicht, daß die Gaonen nichts Neues geschaffen, sondern daß sie bloß bei der Abfassung dieser Urkunden darauf Bedacht genommen haben, dem Gläubiger und der Gattin mittels der haftbaren Immobilien auch die Mobilien haftbar zu machen, daß sie also bloß die Handhaben, welche der Talmud ihnen geboten, verwertet haben. Demnach dürfte die gaonäische Anordnung auf mündlich kontrahierte Schulden kaum eine Anwendung finden können[3]). Wir kommen später auf den Gegenstand nochmals zurück und bemerken hier nur noch, daß nach der Auf-

1) Schon dieser Schluß וכן הלכה beweist, daß die folgenden Worte ואיכא נאן דמפרש כי תקינו רבנן לב"ח משום שלא תנשוג דלת בפני לווין, אבל לגויזק לא תקינו מידי, הלכך היכא דלית ליה לגזוק קרקע, אין לגויזק כלום ממטלטלים של ריתומים ein späterer Zusatz sind; vgl. פלפלא חריפתא z. St. Ascheri selbst meint, daß heutzutage auch ohne die Tekanah der Gaonen im Sinne des Talmuds Immobilien und Mobilien ganz gleich rangieren.

2) Siehe die Randglosse zu Alfaßi, die auch Ascheri anführt כתב רבנו אפרים ליתא סברא דנזוקין משום דלא שכיח, וכי תקון רבנן לבע"ח, משום שלא תנעול דלת א"כ לאשה משום פי"ר.

3) Die Worte des RT finden wir mehr als entstellt bei dem Verfasser der וכ"כ רב אלפס ור"ת חגיה על זה שאין 5 ;חג"מ אנו סוברים כן אלא בכתובה שמקנה מטלטלי אגב בקרקע שכתב שם נכסים דאית להון אחריות ודלית להון אחריות בולחין יהון אחראין וערבאין, וגם רב שרירא גאון לא תיקן אלא בכתובה; vgl. auch Schilte Gibborim z. St., der dasselbe behauptet, aber ein Blick in das Sefer ha-Jaschar genügt, um uns zu überzeugen, daß R. T. ähnliches nie behauptet hat, denn er führt die Worte Scherira Gaon's über diese Tekanah in seinem Sendschreiben getreu an נראה בעיני וכשר הדבר נהגו אבותינו להגבות שטרי חוב ובתובה ממטלטלי דיתמי, שכן כתב ר' שרירא בכתבו וכו' וביומו תקינו למיגבי ב"ח מיתמי (וכתובה) ממטלטלי [וכתובה].

fassung des RT von einem Schadenersatz aus Mobilien keine Rede sein könne.

37. Geselah 5, 6 כבר תקנו הגאונים לגבות ב"ח מן המטלטלין ואפי' במלוה ע"פ, לפיכך חייבין לשלם בין אכלו בין לא אכלו, בין נתייאשו בין לא נתייאשו, בין מן הקרקע בין מן המטלטלין שהניח. M. zieht auch hier, wo es sich nicht um Schadenersatz, sondern um die Zurückerstattung geraubten Gutes handelt, die Konsequenzen aus der gaonäischen Anordnung; denn daran kann doch nicht gezweifelt werden, daß der Räuber, wenn er den Raub veräußerte, oder von seinen Kindern aufessen ließ, der Schuldner des Beraubten geworden ist, und daß nach seinem Tode die Erben ihres Vaters Schuld zu tilgen verpflichtet sind. Von talmudischem Standpunkte aus sind sie als Schuldner allerdings mit ihren Mobilien nicht haftbar, wohl aber vom Standpunkte der Gaonen, und M. hätte wahrlich das nicht erst sagen müssen, nachdem er die Tragweite der gaonäischen Tekanah oben beim ניזק beleuchtet hat, aber er folgt hierin bloß seinem Vorbilde Alfaßi, der gleichfalls im letzten Perek von B. K. (111b) bei גזל wiederholt, was er im ersten Perek beim מזיק gesagt hat[1]). Rabbenu Ephraim verleugnet auch hier seinen Standpunkt nicht, und daß R. Tam ihm beipflichtet, braucht nach den obigen Ausführungen nicht erst hervorgehoben zu werden.

38. Ebenda 10, 6 החצירות הרי הן ראויין לבנין ולהוסיף בהן בתים ועליות, לפיכך הורו הגאונים שהבונה בחצר חבירו שלא מדעתו ה"ז כנוטע שדה העשויה ליטע, ושמין לו כמה אדם רוצה ליתן בבנין זה לבנותו, והוא שיבנה בנין המועיל הראוי לאותה חצר כמנהג אותו מקום. Die von den Gaonen angenommene Analogie zwischen Feldern und Höfen hat auf den ersten Blick etwas Befremdendes, denn Felder sind in der Regel vom Hause aus zu der Pflanzung geeignet, welche der Unberufene vorgenommen; zum mindesten kann über diese Eignung ein fachmännisches Urteil eingeholt werden. Bei der Verbauung eines Hofes hingegen kommt es nicht allein

1) Ich kann auch hier nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß M, so sehr er sich auch an Alfaßi anlehnt, doch einer anderen Ausdrucksweise sich befleißigt. Vielleicht muß man aber in Alfaßi und selbstverständlich dann auch bei Ascheri lesen בין אכלי בין לא אכלי בין לפני יאוש בין לאחר יאוש.

darauf an, ob wir es mit einem wirklichen Bauplatz zu tun haben, sondern es kommt auch die derzeitige oder künftige Verwendbarkeit in Betracht. M. selber scheint das Befremdende gefühlt zu haben, deshalb hebt er es ausdrücklich hervor, daß der Neubau nicht bloß nach seiner örtlichen, sondern auch nach der ortsüblichen Zweckdienlichkeit beurteilt und bewertet werden müsse. Der SMG bringt diese Entscheidung der Gaonen in hil. Geselah und knüpft daran die Bemerkung ולדבריהם קשה מבונה חורבתו של חבירו, למה ידו על התחתונה. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß Ruinen mit Bauplätzen insofern nicht verglichen werden können, als es bei ihnen doch sehr fraglich ist, ob ihr Boden noch als Baugrund betrachtet werden könne[1]).

39. Chobel umasik 4, 15. 16 החובל בא"א, השבת והריפוי לבעלה, והצער שלה, והבושת והנזק אם בגלוי הוא, כגון שחבל בפניה וכו' השליש שלה ושני שלישים לבעל, ואם בסתר הוא הנזק, השליש לבעל וב' שלישים לאשה, של בעל נותנין לו מיד, ושל אשה ילקח בהן קרקע, והבעל אוכל פירות. בד"א, כשחבלו בה אחרים, אבל הבעל שחבל באשתו, חייב לשלם לה מיד כל הנזק וכל הבשת והצער, והכל שלה, ואין לבעל בהן פירות וכו', וכזה הורו הגאונים, והבעל מרפא אותה כדרך שמרפא כל חליה. Daß M. zunächst wie RJBB Kethub. 6, 1 entscheidet, hat nichts Auffallendes, denn Alfaßi schreibt daselbst כתב רבנו האי גאון ז"ל כך העלו כישיבה, אע"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים, בזו הלכה כריב"ב, מדקא מקשי רבנן ומפרקי אליבא דריב"ב, ש"מ דהלכתא כוותיה. Die Ansicht der Chachamim geht, wie aus der Tosifta B. K. zu ersehen ist, dahin, daß Alles was bezahlt werden muß, gleichviel ob der eigene Mann, oder ein Fremder die Frau verwundet hat, der Frau gehört, nur daß die Nutznießung dem Manne zufällt. Nun bringt allerdings auch die Tosifta die Ansicht RJBB's, aber nur als Zitat aus der Mischnah Keth.[2]), und man hat kein Recht, die Kontroverse, welche sich in der Mischnah auf חבלוה אחרים beschränkt, auch auf die Verletzung durch den Gatten auszudehnen. In letzterem

1) Vgl. Hai Gaon in seinem ספר מקח וממכר cap. 7, der von allen möglichen Dingen, nur nicht von einem בונה בחצר חברו redet; auch das Responsum Zemaeh Gaon's in ח"ג, Nr. 40, berührt diesen Punkt nicht.

2) In der Tosifta ist bloß von בושת die Rede; in meinem Tosiftakommentar zu B. K. beleuchte ich die halachische Differenz.

Falle stimmt RJBB mit dem Chachamim darin überein, daß Alles ihr zufällt, und damit wäre auch die Polemik des RABD gegenstandslos geworden. Die gaonäische Entscheidung geht bloß darin über den Talmud hinaus, daß sie dem Manne den Fruchtgenuß entzieht. Indes darf man in diesem Alinea nicht die Ausdrucksweise וכזה הורו הגאונים unbeachtet lassen. Denn erstens besitzen wir von Chananjah Gaon ein Responsum in Schaare Zedek IV, 1 Nr. 13 (30b), ausführlicher in Horovitz's חש"ר II, 34, dessen Schluß folgendermaßen lautet: ובמקום נמי שמגבין קנסות בא"י קנס דא"א הלא של בעל הוא, לפי מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכיון שהדבר כן, מה יתרון לה בקנסה, וזה במקום שמגבין וכ"ש במקום שאין מגבין, שאין לה כלום כל עיקר לא לו ולה, אבל יש מן הדין לפייס את אשתו ולרצתה וכו', וראוי עליה שתשמע לו ותמחול ותתרצה לו. Zweitens zitiert der Tur Ch. M. § 85 ein Diktum der Gaonen הבעל שחבל באשתו מתחייב לה חלקה בבושתה ובפגמה, קנסו אותו שאין לו בו כלום ואינו אוכל פירותיהם. Demnach hat, wie schon der BCh und nach ihm R. Nathanael Weil in seinem (קרבן נתאל[1] ausführt, M. bei dieser seiner Entscheidung bloß auf das Prinzip der Gaonen hinweisen wollen.

40. Mechirah 19, 15 המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אעפ"י שלא הי' לו חייב כלום, ה"ז חייב, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא. כיצד, האומר לעדים היו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה, או שכתב לו בשטר, הריני חייב לך מנה, אעפ"י שאין שם עדים או שאמר לו בפני עדים, הריני חייב לך מנה בשטר, אעפ"י שלא אמר אתם עדי וכו' וחייב לשלם וכו', שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים. Die Quelle dieses Alineas ist Keth. 101b die Kontroverse zwischen R. Jochanan und Resch Lakisch über die Verbindlichkeit desjenigen, welcher freiwillig sich als Schuldner bekennt. Man sollte zwar meinen, daß über Kontroversen palästinensischer Amoräer der Jeruschalmi zuverlässiger sei, und, da es daselbst gleich zu Anfang 12, 1 in Keth. ausdrücklich heißt ר"י ור"ל תריהון אמרין הכותב ש"ח על חברו בחזקת שהוא חייב לו ונמצא

1) Keth. cap. 6 Nr. 3 והראב"ד ז"ל הגיה עליו, ובאמת שכדבריו כ"כ הגאונים שהביא השור בסי' פ"ה וכו', והרמב"ם ידע מזה אלא שמסברת עצמו נראה לו לקונסו לבעל, שיהי' הכל שלה, ולאו מדינא, וחלשון דייק וכזה הורו הגאונים, ולא כתב וכן כתבו או הורו הגאונים, אלא שמביא סעד שראוי לקנוס חבעל מחוראת הגאונים וכו'.

שאין חייב לו, אין חייב ליתן לו dürften wir an eine Analogie zwischen demjenigen, der freiwillig als Schuldner sich bekennt, und einem Bürgen auch nicht im entferntesten denken. Da jedoch für die Praxis der Babli maßgebend ist, gilt es, Klarheit darüber zu erlangen, ob die Kontroverse zwischen R. J. und R. L. in Wirklichkeit auf eine bloß fingierte Schuld sich bezieht. Nun, M. selber sagt uns mit den Worten וכזה הורו רוב הגאונים, daß die Ansichten hierüber geteilt sind; er freilich hält sich mit Alfaßi an diese Majorität, wie ja aus den Worten des רי"ף z. St. שמעינן מהני כולהו דפלוגתא דר"י ור"ל במאן דקביל על נפשיה מלתא דלא מחייב בה deutlich hervorgeht. Doch nicht nur einige Gaonen, auch Nachmani und RSBA fassen die Kontroverse dahin auf, daß A dem B eine wirkliche Schuld eingesteht; Nachmani geht sogar soweit, auch Alfaßi zum Vertreter dieser Ansicht zu machen[1]). Wenn M. hier wieder das Wörtchen וכזה gebraucht, so liegt es daran, daß er bloß aus der Erklärung der meisten Gaonen auf die Anwendung für die drei einzelnen Möglichkeiten geschlossen.

41. Ebenda 22, 15—17 דין ההקדש ודין הענוים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקניותו, שאילו אמר אדם כל מה שחלך בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או יהי' אסור עלי, או אתננו לצדקה, אעפ"י שאינו מתקדש, לפי שאינו בעולם, ה"ז חייב לקיים דברו וכו', גאונים[2]) שחולקין על דבר זה ואומרים שאין הענוים זוכין אלא בדברים שהדיוט קונה בהן, ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם, ואין דעתי נוטה לדברים אלו, שאין אדם מצווה להקנות, והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש, כמו שהוא מצווה לקיים הנדר וכו'. M. führt hier bloß weiter aus, was er bereits in hil. Arachin 6, 31 in Bezug auf הקדש gesagt hat, daß man nämlich Etwas, das noch nicht vorhanden ist, unmöglich dem

1) Das ist allerdings gewaltsam, aber für die richtige Auffassung der gaonäischen Minorität spricht nicht allein die Tatsache, daß durch sie die Kluft zwischen den beiden Talmuden verschwindet, sondern auch der Umstand, daß man doch unterscheiden müsse zwischen einer freiwilligen Verpflichtung, die der Mann seiner Frau, und einer solchen, die A B gegenüber eingeht.

2) Vgl. das Responsum Natronai Gaon's in den תשובות לספר הפלאה Nr. 5 . . . ואם תאמר בלי יד ענוים מתחייב באמירה לצדקה, כדאמרינן פרק קבא דר"ח בפיך זו צדקה, וי"ל דכמו שאין מקדיש דבר שלא בא לעולם, הכי נמי אין נותן לצדקה דשב"ל, וכשאמר ניתביה לענוי לא חי' קונה הקדש, ונחי שאם חי' אומר זה משיבא לידי אתננו לצדקה שהוא מתחייב מטעם נדר וגם בהקדש אם חי' אומר אתננו להקדש; אבל זה לא אמר כן אלא אתננו לענוים ולא נדר בלום.

Heiligtum widmen könne, daß man aber nichtsdestoweniger verpflichtet ist, sein Wort einzulösen, wie ja auch das Gelübde des Patriarchen Gen. 28, 20 als Beweis dafür gelten muß, daß man hinsichtlich des in Zukunft zu Erwerbenden mit seinem Worte gebunden ist. Es muß also, wie schon Vidal de Toloso sehr richtig bemerkt, in hohem Grade auffallen, daß der RABD, während er in Arachin den hier wiederholten Ausführungen stillschweigend beipflichtet, sie an dieser Stelle bemängelt. M. faßt eben den Begriff des Gelöbnisses etwas weiter als sein Gegner; in Bezug auf die Armen und das Heiligtum ist jedes Versprechen ein Gelöbnis. Auch daran, daß Alfaßi zu BK. 36b die Annahme דדין עניים כדין הדיוט דמי ganz entschieden zurückweist, kann nicht gedeutelt werden. Folgern läßt sich aus den Ausführungen allerdings nur soviel, daß hinsichtlich der Armen das ausgesprochene Wort nicht rückgängig gemacht werden könne; wie weit dies jedoch in Bezug auf דשלב"ל gilt, darüber hat Alfaßi nichts geäußert.

42. Sechijah umat. 3, 9 וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ראינו צריך לכפול התנאי, כך הורו מקצת הגאונים, ולזה דעתי נוטה, ורבותי הורו שאין צריך לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין וקידושין. ואין לדבר זה ראייה. Die Opposition M.s gegen die späteren Gaonen und gegen seine eigenen Lehrer haben wir bereits oben Nr. 6 beleuchtet, und wir können uns hier auf die Bedingungsformel על מנת beschränken. Die Gaonen, welche M. in diesem Alinea im Auge hat, sind Acha aus Schabcha in seinen Scheelthoth Nr. 138, der Verfasser der Halach. gedoloth in hil. Kid. und Gittin und R. Hai in seinem (משפטי התנאים[1] § 3. Am deutlichsten spricht sich Alfaßi hierüber aus Gittin 76 ואע"ג דקיי"ל דבעינן תנאי כפול, ה"מ דאם תשמשי ואם לא תשמשי, שנא' אם יעברו אם לא יעברו, וכדאתקין שמואל בגיטא דש"מ, אבל בע"מ לא, דקיי"ל דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי[2]. Es ist auch vollkommen einleuchtend, daß wenn das Bedingte vor der Bedingung genannt wird, diese

1) Siehe ספר המקח והממכר Wien 1835 p. 97b.

2) Im Babli wird dieser Ausspruch auf Rabbi, in den Halach. gedol. auf Rab zurückgeführt; in den Scheelthoth ist Rab Huna nicht der Referent, sondern der Autor dieses Satzes.

bloß erfüllt zu werden braucht, um rückwirkend der Sache, welche an sie geknüpft war, Geltung zu verschaffen. Das Wörtchen אם hingegen hat nicht bloß konditionelle, sondern auch temporale Bedeutung, und doch hat die damit eingeleitete Bedingung keine Gültigkeit, wenn sie dem Bedingten folgt. Die Mischnajoth, in welchen die Bedingungsformel על מנת vorkommt, wissen auch nichts von einer positiven und negativen Form der Bedingung. Nichtsdestoweniger hat es Gaonen gegeben, die von keinerlei Unterschied zwischen על מנת und אם wissen wollten, und als deren Nachfolger müssen wir die Tossaphisten ansehen, welche Gittin 75a s. v. לאפוקי die Ansicht vertreten, daß auch bei על מנת die Bedingung wiederholt werden müsse, und daß überall, wo diese Wiederholung in den tannaitischen Quellen fehlt, selbstverständlich eine Ergänzung vorgenommen werden müsse.

43. Ebenda 6, 10 כתב לה עמהן מטלטלין בלבד, או ששיור לעצמו קרקע כל שהוא, כתובתה קיימת, ותקנת הגאונים היא, ואפילו שיור מטלטלין כל שהוא, שהרי היא אומרת, ממה ששיור אני גובה, ומתוך שתרד למה ששיור, תרד לשאר נכסים ותטרוף. Was M. hier im Namen der Gaonen vorträgt, ist bloß die Konsequenz ihrer Anordnung, daß die Kethubah der Frau auch aus Mobilien bezahlt werde. Vom talmudischen Standpunkte freilich geht die Frau durch das Testament des Gatten nur dann ihrer Kethubah verlustig, wenn er auch sie mit Immobilien bedacht oder irgendwelche Mobilien für sich zurückbehalten hat; denn da sie auf diese Mobilien kein Anrecht hat, kann sie ihre Forderung auch auf die Immobilien nicht geltend machen. Diese gaonäische Tekanah hat aber auch ihre Kehrseite, denn da nunmehr Mobilien für die Frau dieselbe Bedeutung haben wie Immobilien, ist es nur folgerichtig, daß sie ihrer Ansprüche auf die Kethubah sich begeben hat, sobald sie es schweigend hingenommen, daß der Gatte sie im Testament mit Mobilien bedacht hat. Von dieser Kehrseite schweigt M. auffallender Weise.

44. Schechenim 11, 5 מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או גבילות וכיוצא בהן במקומן, ויבואו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו, הרי הן מצרין לחבירו בקולם וצפצופם, או בדם שברגליהם, שהן יושבין על

1) Vgl. B. B. 132 ff. und meinen Tosiftakommentar zu Peah 3, 20 ff.

האילנות ומלכלכין פירותיהם וכו', חויב לבטל אותה המלאכה, או ירחיק עד שלא יבא לו היזק מחמתו וכו', וכן בני מבוי או בני חצר שנעשה א' מהן אומן ולא מיחה בו, שהרי הוחזק, והיו העם נכנסין ויוצאין לקנות ושתקו, לא החזיק בדבר זה, ויש להם בכל עת לעכב וכו', שזה הזק קבוע הוא, כמו העשן והאבק, וכזה הורו הגאונים. Was M. in der ersten Hälfte dieses Alineas vorträgt, hat in dem B. B. 23a erzählten Vorkommnis bei Rab Josef seine Quelle; was die zweite Hälfte betrifft, kann man die Quelle viel eher in jer. B. B. 23 אילן דמלפין טליא ואילן דעבדין מסגין אילין לאלין, יכולין חבירהון למימחי בדיהון, דו יכיל למימר ליה, אינן אזלין ואתיין בעיין לך ולא משכחי' יתך, והן מרבין עלינו את הדרך, als in Babli B. B. 21b finden. Der Ausdruck M.s וכזה הורו הגאונים will bloß auf gaonäische Entscheidungen hinweisen, in welchen der Grundsatz אין חזקה להזק קבוע zur Geltung kommt. Ich verweise nur auf das Responsum der תשה"ג von Harkavy Nr. 533, in welchem Amram[1]) Gaon die Distinktion macht בני רשות הרבים פעמים עוברים, פעמים אינן עוברין, ופונדק או פונדק und Mathathia Gaon in Bezug auf חנות קבועים תמיד הזיקו מרובה, הזק ליסטיס היזק קוביסטיס וכו' ויכולין לעכב עליו sagt Der SMG § 83 und ebenso der Mordechai B. B. I, 521 meint, M. trage hier eine von den Gaonen getroffene Entscheidung wortgetreu vor; das trifft nicht zu; in diesem Falle hätte er den Passus eingeleitet mit den Worten הורו הגאונים, oder geschlossen mit den Worten וכן הורו הגאון'.

45. Ebenda 12, 1 האחין או השותפין שבאו לחלוק את השדה וליטול כל אחד חלקו וכו', אמר להם תנו בשומא שלי מצד זה, חצי מדתה מן הצד הרע בלא שומא (וטול אתה) [וטלו אתם][2]) מן הצד הטוב, כדי שיהו' חלקי סמוך לשדה שלו, הורו מקצת הגאונים ששומעין לו, ולזה דעתי נוטה, וכן ראוי לדון. Soviel auch der RIK sowohl im Beth Josef als auch im K. M. gegen diese Entscheidung M.s als mit den Ausführungen des Talmuds B. B. 12b und ganz besonders mit

1) Ich schließe auf die Autorschaft Amram Gaon's gerade aus der Opposition seines Antagonisten Rab Mathartias; vgl. das. Nr. 526.

2) So liest der Mordechai B. B. I, 507, und auch dem Tur scheint diese Lesart vorgelegen zu haben, denn er gibt im Ch. M. § 174 den Schluß unsres Alineas mit folgenden Worten wieder וכתב הרמב"ם ז"ל אבל אם חלק הרע אצל שדהו ואמר תנו לו בחצי מדתה מצד הרע בלא שומא וטולו אתם הטוב, כדי שיהא חלקו סמוך לשדה שלו, הורו הגאונים (ששומין) [ששומטין] לו.

dem Kanon בב"מ הלכה כרבה חוץ משדה קנין ומחצה in Widerspruch stehende vorträgt, muß man doch Vidal de Toloso beipflichten, daß M. tatsächlich an den erwähnten Kanon sich hält und mit Rab Josef entscheidet. M. verallgemeinert bloß das Spezielle des Talmuds; was dieser תרתי אחד ניגרא nennt, bezeichnet M. mit היתה כולה שוה וכו' und ebenso gibt M. den Einwand Rab Josef's gegen Rabbah (זמנין דהאי מדויל והאי לא מדויל[1]) mit den Worten אבל הי' חלק א' ממנה טוב או קרוב לנהר יותר או קרוב לדרך wieder. Daß der Angrenzer bei der Verzichtleistung auf die Ausgleichung der qualitativen Differenz das Nachbars-Recht geltend machen kann, ist tatsächlich sehr einleuchtend; im Übrigen folgt M., wie schon der M. M. bemerkt, seinem Lehrer R. Josef ibn Migasch[2]).

46. Ebenda 14, 3 הי' בן המצר במדינה אחרת, או חולה, או קטן, ואחר זמן הבריא החולה, והגדיל הקטן, ובא ההולך, אינו יכול לסלקו. שאם אתה אומר כן, אין אדם יכול למכור קרקעיתו, שהרי הלוקח אומר לאחר כמה שנים תצא מידי, וכזה הורו הגאונים. R. Mose aus Coucy führt, unbekümmert um das Wörtchen וכזה das ganze Alinea als eine Entscheidung der Gaonen an, und doch hätte er aus dessen Struktur erkennen müssen, daß M. zu dem, was die Gaonen lehren, vom Eigenen etwas hinzugefügt hat. Da ist Ascheri doch vorsichtiger, denn er zitiert M. wortgetreu[3]). Zum Glück bin ich in der Lage, die ursprüngliche Entscheidung der Gaonen aus dem Ittur nachweisen zu können. Der Verfasser dieses Werkes hat nicht nötig gehabt, M. als sekundäre Quelle für gaonäische Responsen zu benützen; ihm lagen die Schriften der Gaonen in derselben Fülle wie M. vor, und er schreibt in dem Abschnitt über מכירת קרקע p. 100d ganz kurz ואם הוא רחוק בעיר אחרת אין לו לעכב עד שיבא, כך פסקו הגאונים. Mehr hat auch M. nicht vor sich

1) Der K. M. meint, M. habe ניגרא als Bezeichnung für Weg genommen; das ist richtig, aber ebenso richtig ist es, daß ihm ניגרא gleichbedeutend mit נהר ist; M. hat, wie man sieht, die beiden Bedeutungen dieses Wortes in den Text seiner Halachah aufgenommen.

2) J. Müller in seinem Maphteach p. 293 führt dieses Alinea M.s als Quelle an, aus welcher wir die Entscheidung der Gaonen kennen lernen, er hätte nur genauer zitieren müssen und nicht וכזה הורו הגאונים schreiben dürfen.

3) Das ist J. Müller l. c. entgangen, anstatt Ascheri hätte er M. als Quelle anführen müssen.

gehabt; die Beispiele von חולה יקטן gehören ihm, und von Rechts wegen müßte die Fassung sein הי' בן המצר במדינה[1]) אחרת, אי חולה, אי קטן, יאחר זמן בא התלך, יהבריא החולה, יהגדיל הקטן. Der Verfasser (sit venia verbo!) der שאלות תשובות הגאונים editio Konstantin. weiß genau, wie die Anfrage an den Gaon, und wie dessen Antwort gelautet hat. Der Mann, welcher schon vor 500 Jahren mit der Scheere so gut umzugehen verstand, hat ganz gewiß trotz solcher Manipulationen manchen gaonäischen Schatz uns aufbewahrt, aber es macht doch einen sonderbaren Eindruck, wenn man unter Nr. 396 liest שאלה. היה בן המצר במדינה אחרת אי חולה אי קטן יאחר זמן הבריא החולה אי הגדיל הקטן, אם יכול לסלקו. Mit einer solchen Katechisirmethode kann man nicht 400, sondern 4000 gaonäische Responsen fabrizieren.

47. Scheluchin 3, 7 ... היתה לו מלוה ביד אחר, איני יכול לכתוב הרשאה עליה ואפי' הי' החוב בשטר, מפני שהמלוה להוציא ניתמה, ואין אדם מקפה לחבירו דבר שאינו בעילם, ואין לו דרך שיקנה אדם חוב בה אלא או במעמד שלשתן, והוא דבר שאין לו טעם, כמו שביארנו, או בהקניות שטר החוב עצמו בכתיבה ימסירה, מפני שהוא מקפה השעביד שבו, זהו הדין שיראה לי מן הגמרא. אבל הגאונים תקנו שכיתבין הרשאה אף על המלוה, כדי שלא ימול כל אחד ממון חבירו וילך לו למדינה אחרת, יעוד תקנו שאם הרשהו ליטול מעות שיש לו ביד חבירו או לחבוע ממנו הלואה ולא היתה למקנה קרקע, מקנהו ד' אמות מחלקו שבא"י ומקנה לו המעות, והברים אלו קלים הן עד מאיד ורעועים יכו', והגאונים עצמן שתקנו תקנה זו אמרו שאין או' יקוב הדין את ההר וכו'. Um die Neuerung der Gaonen in die rechte Beleuchtung zu rücken, findet M. es am angemessensten, in den voraufgehenden Alineas den talmudischen Standpunkt in Bezug auf die Vollmacht klar darzulegen. Wer die Herausgabe seines Depositums von dem Depositar nicht persönlich, sondern durch einen Andern fordert, der muß, um sicher zu gehen, diesen Andern in optima forma mit der nötigen Vollmacht ausrüsten. Der Depositar kann wohl, d. h. wenn er will, auch einem vor Zeugen bestellten Boten das ihm zur Aufbewahrung anvertraute Gut ausliefern und sich damit jeder weiteren Verantwortung entheben, aber zwingen kann ihm dazu Niemand. Die Nötigung tritt für ihn erst dann ein, wenn der

1) M. gibt, wo es nur angeht, mit besonderer Vorliebe כרך mit מדינה wieder.

Stellvertreter des Depositars eine rechtsgültige Vollmachtsurkunde [1]) vorweist [2]). Daß man über ein vom Depositar vor Gericht abgeleugnetes Depositum keine Vollmachtsurkunde ausstellen kann, darüber läßt der Talmud B. K. 70 gleichfalls auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen [3]). Es ist jedoch auch bei den vom Depositar eingestandenen Depositen ein großer Unterschied zwischen Mobilien und Geld, insofern bei Letzterem eine einfache Besitzzusicherung unmöglich ist. Denn da der Tauschhandel auf Geldmünzen sich nicht erstreckt, kann das Besitzrecht auf ein in Geld bestehendes Depositum nicht in der sonst üblichen Weise auf einen zweiten übertragen werden, und die Ausstellung einer Vollmachtsurkunde wird nur dadurch ermöglicht, daß man dem Bevollmächtigten das Geld in Verbindung mit dem gesetzlich zulässigen kleinsten Ausmaß von Immobilien zueignet [4]). Handelt es sich aber nicht um ein Depositum in Geld, sondern um eine Geldschuld, so ist selbst für den Fall, daß der Gläubiger einen Schuldschein in Händen hat, auch das soeben geschilderte Verfahren der kombinierten Zueignung nicht statthaft, weil man nach talmudischen Begriffen nur Dinge, die tatsächlich vorhanden sind, Anderen als Besitz zu übertragen vermag, und ein Darlehen, genauer eine Schuldforderung eben als nicht existent angesehen wird. Für die Übertragung eines Darlehens an einen Andern gibt es zwei Möglichkeiten; entweder erteilt der Gläubiger dem Schuldner in Gegenwart des mit der Zession Bedachten den Auftrag, diesem die Schuld zu bezahlen [5]), oder er überträgt und übergibt

---

1) Vgl. ספר חשטרות von R. Judah ben Barsilai Nr. 23 und Ittur littera ה Harschaah, Ende.

2) Sich zum Bevollmächtigten machen lassen, war allerdings verpönt; doch nur in dem Falle, wenn der Eigentümer selbst hätte erscheinen können; man hat eben die zwei Worte ביתוך עמיו des auf den Bevollmächtigten angewendeten Verses Ezech. 18, 18 besonders stark betont.

3) Diesen von den Nehardäern stammenden Rechtsgrundsatz akzeptiert auch Alfaßi als Norm.

4) Vgl. B. K. 104b בר הא דרב פפא חור מסיק תריסר אלפי זוזי בי חוזאי אקנינהו לרב שמואל בר אבא אגב אסיפא דביתא; siehe ferner תשובות הגאונים von Harkavy Nr. 180.

5) Der Talmud selber bezeichnet dieses unter dem Namen במעמד שלשתן bekannte Verfahren als völlig unmotivierte Rechtsnorm.

urkundlich anstatt des Rechtes auf die Schuld, den Schuldschein selbst dem von ihm Bedachten in rechtsgültiger Form. Das ist nach M.s Darstellung der Standpunkt des Talmuds. Über diesen gehen die Gaonen in doppelter Richtung hinaus; einmal, indem sie die Anordnung[1]) getroffen haben, daß man auch über Schulden Vollmachtsurkunden ausstellen kann; und zweitens, daß der Gläubiger oder der Depositar auch im Falle sie keine Immobilien besitzen, doch das Verfahren der kombinierten Zueignung auf Grund des jedem Israeliten zustehenden Bodenanteils im hl. Lande anwenden können. Gegen diese zweite Anordnung wendet sich nun M. mit ungewöhnlicher Schärfe und er glaubt, aus zwei triftigen Gründen sie als eine unhaltbare bezeichnen zu müssen; erstens, weil die Gaonen selber eine auf den Bodenbesitz in Palästina hinweisende Vollmacht nicht als ein juristisches Instrument, sondern bloß als ein Schreckmittel für den Schuldner oder Depositar betrachten, und weil zweitens bei einem Darlehen, das so oder so durch Immobilien sichergestellt ist, eine einfache Zueignung genügt, demnach die Ausstellung einer kombinierten Vollmachtsurkunde überflüssig erscheint. Gegen die erste Anordnung, daß man ein durch Immobilien sichergestelltes Darlehen mittels einer einfachen, und ein solches ohne Sicherstellung mittels einer kombinierten Vollmachtsurkunde einem Zweiten übertragen könne, hat M. nichts einzuwenden. Diese Überzeugung muß, trotz der entgegengesetzten Auffassung, welcher wir bei Verschiedenen begegnen, Jedem mit Macht sich aufdrängen, welcher das Alinea 7 dieses Kapitels als einheitliches Ganzes betrachtet. Sprachliche Härten allerdings sind in diesem Alinea nicht in Abrede zu stellen, aber sie mögen noch so viel Störendes haben, so berühren sie doch die einheitliche Fassung in keiner Weise[2]). Nach dieser Darstellung, die ich hier gegeben,

1) Es ist bezeichnend, daß in den Scheelthoth Nr. 150, obgleich man dieselbe als eine vielleicht aus später Zeit stammende anzusehen berechtigt wäre, und ebenso in den Halach. gedoloth keine Spur von dieser Anordnung zu finden ist. Vgl. Tossaph. B. K. 70 s. v. אמטלטלין דכפריח, Ittur l. c. und Mordechai Nachträge zu B. K. cap. 9. Joel Müller l. c. p. 287 weiß für diese gaonäische Anordnung auch keine andere Quelle als unser Alinea anzugeben.

2) In dem Satze שזה מי יאמר שיש לו חלק בא"י ואפילו הוא ראוי אינו ברשותו scheint der K. M. das Wort ראוי auf die Person zu beziehen; nach meinem unmaß-

erscheint auch das Bedenken des K. M. in dem Schlußsatze רמ"ש אר לתבוע ממנו הלואה ולא היה למקנה קרקע, מקנהו ארבע אמ ת מחלקו שבא"י, באמת איני יודע מה צורך להקנאת ד' אמות וכו' als völlig unbegründet[1]).

48. Ebenda 5, 11 אחד מן השותפין או מן המתעסקין שמת, בטלה השותפות או העסק, אעפ"י שהחנו לזמן קבוע, שכבר יצא הממון לרשות היורשים, וכזה הורו הגאונים. Daß der Tod den Vertrag löst, geht aus verschiedenen Stellen des Talmuds deutlich hervor; für diese gaonäische Entscheidung führt Ascheri und nach ihm R. Josef Chabiba in נ"י zu B. M. 109a die Tosifta desselben Traktates 9, 15 המקבל שדה מחבירו ומת, לא יאמר לבניו חנו לי מה שאכל אביכם, וכן הן לא יאמרו הן לנו מה שעשה אבינו אלא שמין ונותנין לו als Quelle an[2]). Welche gaonäische Arbeiten M. im Auge hat, läßt sich wohl nicht nachweisen, aber man darf ohne weiteres annehmen, daß die Gaonen nur von einem Punkte, entweder von שותפות oder von עסק gesprochen haben, sonst hätte M. unbedingt geschrieben וכן הורו הגאונים.

49. Ebenda 10, 2 התובע שותפו להשביעו שבועת השותפין, הנתבע אומר כבר חלקנו ולא נשאר לך אצלי כלום, והתובע אומר עדיין לא חלקנו, ולא עשינו חשבון וכו', אינו יכול להשביע בטענת ספק וכו', ואינו יכול להשביעו היסת שכבר חלקו או שלא נשתתפו מעולם. ואפי' ע"י גלגול, לפי שאין משביעין היסת, ואין מגלגלין אלא אם טענו דבר שאם יודה (בה) [בו] יהיה חייב לשלם ממון, אבל דבר שאפי' הודה בו אינו חייב אלא שבועה, אינו נשבע עליו ואפי' ע"י גלגול, וכזה הורו הגאונים בעלי הוראה. Bei dem Hinweis auf die Gaonen hat M. die Begründung der vorangehenden Normen im Auge, die zwei juridischen Sätze, daß nämlich der von Rab Nachman eingeführte rabbinische Eid und ebenso der Adhärierungs- oder der eingeschobene Eid nur demjenigen auferlegt werden kann, welcher im Falle des Zugeständnisses eine Zahlung zu leisten verpflichtet

---

geblichen Dafürhalten muß es auf חלק bezogen werden. Im günstigsten Falle, meint M., ist ja doch der Besitzanteil in Palästina als ein in Aussicht stehender zu betrachten. Auf die eingeschobene Frage ולמה יפטר erwartet man anstatt שאין זה weit eher מפני שזה חבא וכו' אין פחות.

1) Vgl. auch die anderen Kommentatoren M.s z. St.

2) Zu dieser Ansicht bekennen sich die meisten Dezisoren; vgl. jedoch Beth Josef Ch. M. § 176.

wäre, aber dort, wo der Verklagte, selbst wenn er sich nicht im Widerspruch mit dem Kläger befindet, bloß zu schwören braucht, dort kann der unter Gesellschaftern übliche Eid[1]) nicht gefordert werden. Wenn M. auch hier wieder nicht וכן הורו הגאונים, sondern וכזה הורו sagt, und wenn er ausnahmsweise die Worte בעלי הוראה hinzufügt, so liegt der Grund darin, daß er in den ihm bekannten Entscheidungen der Gaonen diese Grundsätze wohl angewendet, aber in keinerlei Form ausgesprochen fand. Wer an der Richtigkeit dieser meiner Behauptung zweifelt, der wolle sich das Responsum von Saadjah Gaon in Schaare Zedek IV, 4 Nr. 12 (p. 74a) genauer ansehen. Wohl ist dieses Responsum aus dem Arabischen übersetzt, und das brauchte uns, weil es Jeder sofort sieht, nicht erst gesagt zu werden, aber unter der Hand des Übersetzers ist doch ganz gewiß nichts Wesentliches unter den Tisch gefallen.

50. Malweh weloweh 2, 2b—4 כשראו הגאונים הראשונים שעמדו אחר חבור הגמרא שרבו הרמאים וננעלו דלת בפני לווין, התקינו שמשביעין את הלוה שבועה חמורה כעין של תורה בנקיטת חפץ, שאין לו כלום יתר על דברים שמסדרין לו וכו', וכולל בשבועה זו שכל שירווח וכל שיבא לידו וכו' יתן לב"ח וכו', נראה לו ממון אחר שנשבע שבועה זו ואמר של אחרים הוא או עסק הוא בידי, אין שומעין לו, עד שיביא ראייה, וכן הורו רבותי. מי שנשבע שבועה זו וכו' אין כל אחד מבעלי חובות בא ומשביעו, ששבועה א' כוללת כל בעלי חובות ותקנת אחרונים היא ואין מדקדקין בה להחמיר אלא להקל. מי שהוחזק שהוא עני וכשר והולך בתום וכו' יראה לי שאסור לדיין ו"ש להשביעו שבועה זו וכו', וכן אני אומר שמי שהוחזק רמאי וכו', שאין ראוי להשביעו וכו'. Während der Verfasser der הגהות מיימוניות unter den ersten Gaonen, von denen M. hier redet, die Saboräer versteht[2]), bezeugt Vidal de Toloso, daß die erwähnte Tekanah in den gaonäischen Schriften sich findet und zitiert aus dem Ittur (lit. ח Nr. 1, p. 63d) den Satz והיכא דטעין בעל חוב דלית לי לאיפרועי תקיני רבוותא לאושתבועיה שבועה כעין דאורייתא דלית ליה לאיפרועי והכי אסכומי ונהיגי. Die Tekanah, nach dem Wortlaute M.s, hat jedenfalls zur Voraussetzung, daß man von den vorhandenen Mobilien für den Schuldner das Allernötigste zurückbehält, damit er davon sein

1) Vgl. Schebuoth 48b.

2) Auch der SMG, welcher M. hier paraphrasiert, schreibt בירמי רבנן § 93 עשין סבוראי הם הגאונים שעמדו אחר חבור התלמוד.

Leben friste. Nun bleibt es, wie R. Mose aus Coucy, indem er auf die vom BHG gebrachte Lesart מנין שמסדרין B. M. 114a hinweist, ganz zutreffend bemerkt, im Talmud selbst unentschieden, ob man überhaupt die Verhältnisse des Schuldners in Ordnung zu bringen sucht, oder nicht. Demnach lautet denn auch der Manifestationseid anders beim SMG als bei M. Wir halten uns, da sämtliche Gaonen auf dem Standpunkt stehen, שמסדרין לבעל חוב, und die Tekanah auch von ihnen herrührt, ausschließlich an M.[1]) Hat der Schuldner mehrere Gläubiger, so braucht er nur einem zu schwören, denn da die Tekanah von den Späteren herrührt, gelangt sie bloß in erleichternder Form zur Anwendung[2]). Aus den Beweggründen, von welchen die Gaonen bei dieser Anordnung sich leiten ließen, glaubt M. mit Recht folgern zu können, einerseits daß kein Richter, wenn es sich um die Schuldforderung eines hartnäckigen herzlosen Gläubigers an einen notorisch armen und wahrhaft frommen Mann handelt, diesem den Manifestationseid auferlegen, und andererseits, daß man zu diesem Eide Keinen zulassen darf, der sowohl für vermögend als auch für betrügerisch gilt[3]).

51. Ebenda 4, 13 הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה בריבית שלקח ממנו וכו' אינו מועיל כלום, שכל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו וכו', יראה לי שאין הוראה זו נכונה, אלא מאחר שאומרין למלוה להחזיר לו וידע המלוה שדבר אסור עשה ויש לו ליטול ממנו, אם רצה למחול מוחל, כדרך שמוחל הגזל וכו' מכלל שהמחילה מועיל. Ascheri B. M. V, 2 gibt uns ganz genau die Quelle an, aus welcher die Gaonen geschöpft haben. In dem ebengenannten Traktate 61a setzt uns Raba auseinander, aus welchen Gründen die Thorah Wucher, Raub und Übervorteilung in drei verschiedenen Versen verbietet, und zuletzt, warum wir nicht die zwei ersteren in dem dritten Verbote mitbezeichnet

1) Nach dem SMG schwört er שבועת חמורה כעין של תורה שיודה כל מה שיש לו טמון וגלוי ולא נתן מתנה כ"מ להחזיר שאין לו לא טמון ולא גלוי; er müßte vielmehr schwören.

2) Vgl. hierzu die Ausführung Rosanes' in seinem מ"ל z. St.

3) Warum man einen solchen Frommen nicht zuerst den Eid auferlegt, daß er zu Vermögen gekommen, den Gläubiger ehestens befriedigen werde und diesem Eide dann den andern adhäriert, darüber vgl. den L. M. z. St.

finden. Denn, so sagt Raba, יאי כתב רחמנא לאו בהונאה משום דלא ידע דמחיל; d. h. nach der Auffassung der Gaonen, aus dem Verbote der Übervorteilung hätten wir noch lange nicht auf das des Wucherzinses schließen können, weil ja der Übervorteilte von dem ihm zugefügten Schaden nichts weiß, während der zinsenzahlende Schuldner das ihm vom Gläubiger zugefügte Unrecht kennt und auf das ihm unrechtmäßig abgenommene Geld verzichtet. Deshalb hat die Thorah den Wucherzins ausdrücklich verboten, um uns zu sagen, daß sie die Verzichtleistung des Schuldners nicht anerkennt. Selbstverständlich machen die Gaonen zwischen einer Verzichtleistung bei der Aufnahme des Darlehens und einer solchen bei einer Zurückzahlung der Zinsen keinen Unterschied. Ascheri will nun die Beweisführung nicht gelten lassen, denn er meint, die angeführten Worte Raba's müßten dahin verstanden werden אבל רבית דידע אימר היי מחילה קמ"ל דלא d. h. die Thorah hat uns mit dem Verbote Zinsen zu nehmen, darüber belehrt, daß der Schuldner auf das unrechtmäßig gezahlte Geld nicht verzichtet habe. Und daraus schließt Ascheri, daß eine wirkliche Verzichtleistung von Seiten des Schuldners auch von pentateuchischem Standpunkte gültig sei. Es ist nur sonderbar, daß Ascheri anstatt die Beweisführung der Gaonen durch die von ihm gemachte Distinktion zu widerlegen, die Worte Raba's anders erklärt und mit sich selbst in Widerspruch gerät, wenn er schreibt יראה לי שמחילה מיעלת לי לפיטרך מהשבת רבית, כמי הגזל, אבל בשעת לקיחת רבית אמר אני ניתן לך במתנה אסור לקבלי, משתם רבית שניתנין הסיחורים וכו' ניתנין אויזה במתנה נמירה וכו'. Ascheri pflichtet demnach M. bei, aber die Analogie mit גזל, durch welche M. die Gaonen widerlegt zu haben meint, ist nicht ganz einwandfrei, denn bei der Verzichtleistung des Beraubten kommt es ausschließlich darauf an, daß die Sünde des Räubers gesühnt werde; das geschieht in dem Augenblick, in welchem der גזל dem גזלן die Erklärung abgibt, er betrachte das ihm Entrissene als zurückgestellt. Anders jedoch liegt die Sache beim Schuldner, der seine eigene Sünde, Zinsen gegeben zu haben, sühnen muß. Der Gläubiger freilich sühnt seine Sünde indem er die Zinsen zurückerstattet, gleichviel ob der Schuldner sie an-

nimmt, oder auf dieselben verzichtet. Ist aber auch die Sünde des Schuldners dadurch getilgt, daß er dem Gläubiger jetzt etwas schenkt, das er ihm schon einmal in sündhafter Weise geschenkt hat?[1])

52. Ebenda 6, 8 הורו מקצת גאונים שכל משכונה שאין בה נכרי כלל, הרי הוא רבית קצוצה, ולא ירדו לעומק הדבר להפריש בין שדה לחצר ולפיכך נתקשו להן דברי חכמי הגמרא וכו'. Hier brauchen wir nach den Gaonen, von welchen M. spricht, nicht lange zu suchen; es sind, wie wir aus dem Ittur[2]) erfahren, Kohen Zedek, ferner der Verfasser der Halachoth gedoloth und Rab Jakob Gaon. M. glaubt mit seinen Lehrern[3]), um den Talmud nicht mit sich selbst in Widerspruch kommen zu lassen, sei man genötigt, zwischen einem Darlehen auf Gegenstände, deren Nutznießung gesichert ist, und einem Darlehen auf Gegenstände, deren Nutznießung noch in Frage steht, einen wesentlichen Unterschied zu machen. Es handelt sich streng genommen um zwei Punkte; erstens darum, ob die Nutznießung, wenn sie von dem Darlehen nicht in Abzug gebracht wird, als biblisch, oder bloß als rabbinisch verbotener Wucher zu betrachten sei, und zweitens ob der in Abzug kommende Fruchtgenuß durchgehends statthaft ist. Von Rabina berichtet der Talmud B. M. 67b einerseits, daß er sogar für sich selbst die zur Verrechnung gelangende Nutznießung als erlaubt ansah, und andererseits wieder l. c. 62a, daß er die nicht in Abzug kommende Nutznießung als rabbinisch verbotenen Wucher betrachtete[4]). Wir haben aber auch einen dritten Bericht über

1) Vgl. auch den vom Verfasser der הג"ה gebrachten Einwand des SMG gegen die Analogie M.s.

2) Littera פ Nr. 1 ובעל מתיבתא נשמ' דרב כהן צדק גאון מנהג דידן למיכל בנכריתא כרבינא, וברומי דר"ש קיירא חבר נחוג וכתב בהלכות אבק רבית דמישכן ליה דיקלא ואכיל פירייהו ויש נמי ביתא ויתיב בה ואי מנכי ליה שרי ואי לא לא מפקינן ליה מהחוא בריתא, רבנן דבבל לא מפקי, רבנן דחוזאי מפקי וכו', וכ' בעל מחבראא נשמ' דרב יעקב גאון החוא דמשכן חצר אי כרם ומנכה מחלואתו עד רביע מותר, פחות מיכן אסור ולא ברור לן מעמא. Was die Lesart ואי לא מפקינן betrifft, haben auffallender Weise die beiden Halach. gedol., welche wir besitzen, ואי לא מפקינן, also wie die רבנן דמחוזא. Siehe auch das Responsum Scherira's in ש"צ V, 2 Nr. 2.

3) Vgl. das vorhergehende Alinea 7, in welchem M. die Anschauungen seiner Lehrer auf Grund des Talmuds mitteilt.

4) Der Unterschied zwischen biblischem und rabbinischem Wucher, zwischen רבית קצוצה und אבק רבית besteht in der Praxis darin, daß wohl jener, nicht aber

Rabina l. c. 67a עביד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירא, d. h. er hat in einem Falle, wo der Kauf rückgängig gemacht wurde, den Fruchtgenuß seitens des Käufers als biblisch verbotenen Wucher behandelt; um so mehr hätte er einen solchen Fruchtgenuß seitens des Gläubigers als biblisch verbotenen Wucher betrachten und zurückfordern müssen. Wir haben demnach dreierlei Darlehen, solche, bei welchen der Fruchtgenuß als biblisch verbotener, solche, bei denen er als rabbinisch verbotener Wucher gilt, und endlich solche, bei welchen die Nutznießung auch von rabbinischem Standpunkte statthaft ist. Ist der Fruchtgenuß von vornherein nicht in Frage gestellt, wie bei einem verpfändeten Hause oder Hofe, so gilt er, falls er nicht in Abzug kommt, als biblischer Wucher; kommt er in Verrechnung, oder ist er, wie bei einem verpfändeten Felde oder Weinberge, ein keineswegs sicherer, so gilt er, wenn er nicht in Abzug kommt, als rabbinischer Wucher; kommt endlich ein von vornherein zweifelhafter Fruchtgenuß nachträglich zur Verrechnung, so ist er ohne weiteres gestattet. Ohne diese Distinktion zwischen Hof und Feld, sind auch nach M.s Ansicht die erwähnten Talmudstellen einander widersprechende, und deshalb weist er die Entscheidung der Gaonen als eine unbegründete zurück. Was den Einwand des RABD gegen die Auffassung M.s hinsichtlich eines Pfanddarlehens nach Suranischem Brauch betrifft, muß man ganz entschieden der Ansicht Vidal de Toloso's beipflichten[1]).

53. Ebenda II, 2 .... וכן אם כתב שטר, אעפ"י שאין בו עדים ונתנו למלוה בפני עדים ה"ז מלוה בשטר וכו', ויש מן הגאונים שהורה שצריך לומר לעדים שמסרו בפניהם חתמו והעידו שנמסר בפניכם. Die Kontroverse zwischen den Amoräern Gittin 86b hinsichtlich der Lehrmeinung R. Eleasar's ע"מ כרחו, ob dieselbe bloß bei Scheidebriefen, oder auch bei anderen Urkunden als Norm gilt, diese Kontroverse dauert auch bei den Rischonim noch fort. Alfaßi l. c. sagt aus-

auch dieser auf gerichtlichem Wege zurückgefordert werden kann כל שאלו בדיניהם מיציאין מלוה למלוה בדינינו מחזירין ממלוה ללוה, כל שאלו בדיניהם אין מוציאין מלוה למלוה בדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה. B. M. 62a.

1) Vgl. zu dieser Materie Alfaßi z. St., den Maor und Nachmani.

drücklich (והלכתא כר"א בגיטין[1], während Tossaphoth[2]) zwischen Scheidebriefen und anderen Urkunden hierin keinen Unterschied machen. Der Standpunkt M.s ist keinesfalls der Alfaßi's; denn nach seiner Ansicht ist der Schuldner, falls er dem Gläubiger einen unter der gebotenen Vorsicht ausgestellten Schuldschein ohne Zeugenunterschriften vor Zeugen gegeben hat, verpflichtet, die Schuld wieder vor Zeugen zu tilgen. Was die gaonäische Forderung betrifft, daß die עדי מסירה die Ausfolgung des Schuldscheins an den Gläubiger entweder urkundlich[3]) mit ihrer Namensfertigung, oder mündlich vor dem Gerichtshof bezeugen sollen, rührt dieselbe, wie Vidal de Toloso berichtet, von Scherira und seinem Sohne Hai[4]) her, und wurzelt nach der Auffassung dieses M.-Kommentators in dem Bestreben, der ganzen Sache eine gewisse Publizität zu verleihen[5]).

54. Ebenda II, 11 כבר תקנו גאונים האחרונים כולם שיהו' ב"ח גובה ממטלטלין מן היורשין, וכן דנין ישראל בכל ב"ד שבעולם, אבל במערב היו כותבין בשטרי חובות שיש לגבות מן הקרקע בין בחייו בין אחר מותו, ונמצא גובה על תנאי זה יותר מן התקנה, וסייג גדול עשו בדבר וכו', שאין כח בתקנת אחרונים לחייב בה יתומים. Dieses Alinea ist insofern von großer Wichtigkeit für uns, als wir aus dem hier beschriebenen Vorgehen der afrikanischen Gemeinden die Überzeugung gewinnen müssen, daß die Auffassung des Rabbenu Tam von der gaonäischen Tekanah (vgl. oben Nr. 36) den Tatsachen durchaus nicht entspricht. Hätten die Gaonen, wie Rabbenu Tam behauptet, bloß die Haftbarmachung der Mobilien im

1) Freilich ist es rätselhaft, wie derselbe Alfaßi Gittin II bei den anderen Urkunden im Geiste R. Eleasar's כתב שאיני יכול להזדיק fordern könne; vgl. den Superkommentar R. Nataniel Weil's Gittin IX Note 39.

2) Gittin 4a s. v. דקיימא לן.

3) Daß der K. M. den Worten des RSBZ חתמו או הכירו קאמר einen sonderbaren Sinn unterlegt, hat schon der L. M. gezeigt. Es ist doch sonnenklar, daß die Aufforderung חתמו an die Zeugen erst nach der Übergabe des Schuldscheins erfolgen kann.

4) Merkwürdiger Weise stellt der M. M. den Sohn dem Vater voran ורבנו לא חכריע סברה זו וחוא סברת רב חאי ורב שרירא.

5) Wenn M. diese Forderung der Gaonen als eine unnötige betrachtet, so geht er von der Ansicht aus, daß etwas, das vor Zeugen geschieht, genügende Publizität erlangt.

Anschluß an die Immobilien eingeführt, so wäre für die Kairuaner Gelehrten kein Grund vorhanden gewesen, eine Sonderstellung einzunehmen. Nach der gaonäischen Anordnung ist der Unterschied zwischen Mobilien und Immobilien für den Gläubiger und die ihre Kethubah fordernde Frau gänzlich aufgehoben, und die ersteren werden, auch wenn ihrer im Schuldschein keine Erwähnung geschehen, zur Deckung der Schulden durch die Hinterbliebenen primo loco genau so herangezogen, wie wenn der Gläubiger vom Schuldner selbst die Geldforderung eintreibt[1]). M. billigt das Vorgehen der afrikanischen Gemeinden, und zwar wie er hervorhebt, aus zwei Gründen. Einmal, weil der Gläubiger dabei im Vorteil ist; denn nach der gaonäischen Tekanah werden die Mobilien der Erben, nur falls keine Immobilien vorhanden sind, zur Deckung der Schuld herangezogen, während nach dem in Kairuan üblichen Brauche es unter allen Umständen vom Belieben des Gläubigers abhängt, sich von den Mobilien bezahlt zu machen. Zweitens, weil die gaonäische Anordnung, falls der verstorbene Schuldner keine Kenntnis von ihr erlangt hatte, bei seinen Erben in völlig illegaler Weise zur Anwendung käme. Warum M. diese Tekanah, von welcher er doch schon zu wiederholten Malen gesprochen und von der wir doch wissen, daß sie aus dem achten Jahrhundert stammt, von den גאונים האחרונים ausgehen läßt, erscheint rätselhaft. Wir zweifeln zwar keinen Augenblick daran,

1) Gegen Vidal de Toloso, der Malweh weloweh 1, 4 die Behauptung aufstellt, והתחלת חגבריה במטלטלין מפורש בהרבה מקומות wendet sich Abraham de Boton, weil ihm keine einzige Talmudstelle hierüber bekannt ist, und als Beweis dafür, daß die Deckung der Schuld aus Mobilien erst erschlossen werden müsse, zieht er Ascheri's Ausführungen B. K. I, 5 heran. Zu meinen tiefen Bedauern muß ich das Geständnis ablegen, daß mir sowohl für die Notwendigkeit dieses Raisonnements bei Ascheri, als auch für den Angriff des L. M. auf den M. M. das Verständnis abgeht. Nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten hätte der Talmud gar nicht erst sagen müssen, daß der Gläubiger zu allererst an die Mobilien seines Schuldners sich halten könne; denn es ist doch selbstverständlich, daß er sich in erster Reihe von den Dingen bezahlt macht, welche er eventuell als Pfand sich geben läßt. Oder ist denn die Deduktion Ulla's B. K. 8a (Gittin 50a und B. B. 175b) ב"ח מזוהרירית anders, als dahin zu verstehen, daß der Gläubiger bei Immobilien genau so, wie wenn er aus Mobilien sich bezahlt macht, mit dem sich begnügen muß, was der Schuldner ihm zur Verfügung stellt? Vgl. Tosaphoth l. c. s. v. לחוציא פחות שבכלים.

daß das Responsum Mose Gaon's, welches wir bereits oben S. 346 Anm. 1 erwähnten, M. vorgelegen, und daß er demselben den Ausdruck תקנת אחרונים entlehnt hat, aber wenn auch die Gaonen den Tannaiten und Amoräern gegenüber als Acharonim erscheinen, so kann man doch die Begründer dieser Tekanah nicht zu den späteren Gaonen zählen. Sollte am Ende dieses האחרונים unter der Hand eines ganz oder halb unwissenden Kopisten entstanden sein?

55. Ebenda 12, 4 הורו מקצת הגאונים שאם הרי הנכסים כנגד הכתובה בלבד, או פחותים ממנה אין נזקקין לה, שהרי אין כאן זכות ליתומים, שלא אמרו נזקקין לנכסי יתומים להפרע מהן הכתובה, אלא בדי שלא יפחתו הנכסים מחמת המזונות וכו', ולא חשו לחן האשה. Aus dem Schlusse des Alineas geht unzweideutig hervor, daß M., welcher in dem voraufgehenden Absatze zu dem Prinzip נזקקין משום חן האשה sich bekennt, den Gaonen nicht beipflichtet[1]). Alfaßi, der die Auffassung des Talmuds Arachin 22a in Kethuboth XI (p. 100a) bringt, tut dieser gaonäischen Ansicht keine Erwähnung. M. hält sie insofern für beachtenswert, als ihre Vertreter tatsächlich über den Talmud hinausgehen. An eine Distinktion zwischen einem bloß die Kethubah deckenden und einem sie übersteigenden Nachlaß ist bei diesen Gaonen nicht zu denken, denn sie kennen ja für die Auszahlung der Kethubah nur den einen Grund בדי שלא יפחתו הנכסים מחמת המזונות.

56. Ebenda 14, 3 ... כללו של דבר טוען טענה שאם הודה בעל השטר הרי השטר בטל והמלוה עומד בשטרו ואומר שזה שקר טוען ואמר הלוה ישבע לי ויטול, ה"ז מחלוקת בין הגאונים, יש מי שהורה שחייב בעל השטר להשבע כעין של תורה כמי שטען עליו שפרעו, ורבותי הורו שלא ישבע המלוה אלא אם טען עליו הלוה שפרעו בלבד וכו' אבל כל אלו הטענות לא כל הימנו לבטל שטר מקויים וכו' ולזה דעתי נוטה. Wenn man auch sonst annimmt, daß der Ausdruck רבותי bei M. durchaus nicht streng als Plural gelten kann, daß er denselben auch

1) Die Glosse des RABD hat durchaus keinen oppositionellen Charakter; Vidal de Toloso hat sie auch in Wirklichkeit als eine ganz harmlose aufgefaßt. Anders der Verfasser des מגדל עוז, welcher der Meinung ist שר"מ ז"ל לא גילה דעתו בזה; auch mutet es uns fremdartig an, wenn er sagt ויפה שאיני רואה מחלוקת בזה בגמ' אלא סברא. Wie, ist denn nicht ein wesentlicher Unterschied für den Standpunkt R. Jochanan's zwischen der Motivierung משום מזוני und jener משום חינא?

dort gebraucht, wo er bloß einen, entweder Alfaßi oder Josef ibn Migasch im Auge hat, so müßten wir hier, wenigstens wo M. von einer Kontroverse der Gaonen redet, mit Gewißheit voraussetzen, daß diese Kontroverse auf seine Lehrer sich nicht erstreckt, daß in dieser Sache zwischen ihnen eine unbestrittene Übereinstimmung herrscht. Und doch ist dem nicht so; denn während wir von Josef ibn Migasch schon nach dem Zeugnis des RN zu Schebuoth 41a wissen, daß er dem Gläubiger nur dann einen Schwur auferlegt, wenn der Schuldner mit der Behauptung, bezahlt zu haben, ihm entgegentritt, belehrt uns Nr. 136 in den Responsen Alfaßi's, daß der Gläubiger auch dann schwören muß, wenn der Schuldner ihn der Bewucherung bezichtigt. Demnach hätten wir nicht bloß zwischen den Gaonen, sondern zwischen den Lehrern M.s selber eine Meinungsverschiedenheit über den in Rede stehenden Punkt. Der RABD, welcher das genannte Responsum Alfaßi's als Quelle M.s für dessen Mitteilung über die Divergenz der Ganonen betrachtet, stellt es in Abrede, daß man aus dem einen Fall auf andere Schlüsse ziehen dürfe. Darin muß man ihm allerdings beipflichten; denn Alfaßi spricht in seinem Responsum nur von rabbinisch verbotenem Wucher. Ebendeshalb kann und darf daran nicht gezweifelt werden, daß M. eine wirklich gaonäische Quelle vorgelegen[1]). Jedenfalls stimmt Josef ibn Migasch seinem Lehrer in Bezug auf אבק רבית nicht bei, und wir können nicht umhin, den Ausdruck רבותי in unserem Alinea bloß auf den Jünger Alfaßi's zu beziehen. Schem Tob ibn Abraham in seinem Migdal Os schlägt allerdings Kapital aus der Hassagah des RABD, indem er auf die durchgängige Übereinstimmung zwischen Alfaßi und Josef ibn Migasch hinweist, aber der Wort-

1) Unter den auf uns gekommenen gaonäischen Schriften findet sich freilich nichts, das auf eine Kontroverse schließen ließe; wir besitzen wohl Responsen von Methathia Gaon in Schaare Zedek IV, 4 Nr. 11, von Natronai und Hai Gaon in Chemdah Gen. Nr. 136, aber das erste ist allgemein gehalten, und in dem zweiten ist bloß von טענת פרעון die Rede. Auch in seinem ספר משפטי שבועות spricht Hai Gaon Pforte VI מן חנשבעין ונוטלין nur von dem einen Falle, daß der Schuldner dem Gläubiger mit der Behauptung פרעתי entgegentritt; aber man achte nur auf die Ausdrucksweise M.s, ganz besonders auf den Satz כללו של דבר וכ' und man wird es sich eingestehen, daß M. eine ausführliche Vorlage gehabt.

laut des Responsums läßt die Auffassung des RABD (vgl. auch den M. L.) als eine erzwungene und unberechtigte erscheinen[1]).

57. Ebenda 15, 2 ומפני טעות זו שארע למקצת הספרים הורו .... מקצת הגאונים, שאם אמר לו אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני ופרעו בפני אחרים שאינו נאמן, אעפ"י שהביא עדים שפרעו בפניהם, וגם זו טעות גדולה וכו' והדין האמת שאם באו עדים שפרעו בפניהם נפטר וכו', גם ההוראה הזאת עפ"י ספריהן שכתוב בהן באותו שאמר לחברו פרעני בפני עדים ששנו הלכות והלך ופרעו בפני עדים, וט"ס הוא ומצאתי בגוילים כתוב אזל פרעיה בינויה לבין דילוה[2]), אעפ"י שהספרים מוגהין כמו שבארנו כך יראה מדין הגמרא, ועוד דברים של דעת הן, וכי מה היה לו לעשות וכו', וכי יש לו לאסור את העדים וכו', וכזה ראוי לידון ולהורות. Um die Ausführungen M.s nach ihrem vollen Werte zu würdigen, muß man den engen Zusammenhang folgender drei Einzelheiten in Schebuoth 41b ganz genau kennen. In erster Reihe handelt es sich um die Lehrmeinung Raba's, wie sein Jünger Rab Papa sie referiert; denn es kommt vor allem darauf an, ob diese Lehrmeinung bloß nach einer, oder nach zwei Seiten eine erleichternde ist. Soviel gilt wohl als ausgemacht, daß wenn auch das Darlehen vor Zeugen kontrahiert wird, resp. der Gläubiger vor ihnen das Geld dem Ausleiher hinlegt, der Schuldner es dennoch nicht vor Zeugen zurückzuzahlen braucht, es sei denn, daß der Gläubiger die vor Zeugen zu leistende Rückzahlung ausdrücklich zur Bedingung gemacht hat. Was fraglich erscheint, ist die Glaubwürdigkeit des Schuldners, wenn er im Falle einer solchen Bedingung dem Gläubiger entgegenhält, er habe die Bedingung erfüllt, nur könne er diese Zeugen, weil sie eine überseeische Reise angetreten, nicht zur Stelle schaffen. Mit anderen Worten, ob der Ausspruch Raba's mit dem Worte נאמן, oder den Worten אינו נאמן schließt. Alfaßi liest, auf Grund gaonäischer Mitteilungen אינו נאמן,

1) Hätte Alfaßi den Fall als תרשא behandelt, dann hätte er seine Antwort nicht anfangen dürfen mit den Worten זהו ששאלת עליו זהו אבק רבית ואינה יוצאה בדיינין. לא מן מלוה ללוה ולא מן הלוה למלוה וכיון שחמלוה וכו'. Aber abgesehen hiervon, scheint es noch sehr fraglich, ob Seide zu den Dingen gehört, bei welcher, wie der RABD sich ausdrückt, תעלאת לזמן als gerechtfertigt erscheinen könnte.

2) In unseren Talmudausgaben heißt es בין דילוה לדילוה; vgl. Dikduke Soferim z. St.

M. an der Hand zweier aus dem 7. Jahrhundert stammender Talmudmanuskripte נאמן[1]). Der zweite Punkt, auf den es uns hier ankommt, ist ein Vorkommnis, bei welchem Abaji und Raba in ihren Entscheidungen auseinandergingen. A, der dem B Geld geliehen, hatte die Bedingung gestellt, daß ihm die Schuld in Gegenwart von C und D gezahlt werden müsse. B, zur Zahlung aufgefordert, behauptet, seine Schuld dem A vor X und Y bezahlt zu haben. Ist nun A mit seiner Klage abzuweisen, oder muß B zur Zahlung angehalten werden? Darüber sind die genannten Amoräer geteilter Ansicht. Abaji meint, B habe, indem er seine Schuld in Gegenwart zweier Zeugen bezahlte, der ihm auferlegten Bedingung entsprochen; Raba hingegen glaubt, man dürfe A nicht abweisen, denn er habe C und D nur deshalb als Zeugen verlangt כי היכי דלא לדחייה, damit B seine Forderung nicht zurückweise. Aber worin besteht diese Zurückweisung? Die Antwort hierauf hängt davon ab, ob X und Y, vor denen B die Zahlung geleistet zu haben behauptet, noch aufzutreiben sind, oder nicht; im ersten Falle hat A nur deshalb seine Zeugen nominiert, damit B nicht mit falschen Zeugen die Zahlungsforderung zurückweise; im zweiten Falle schenkt A wohl allen Anderen genau soviel Vertrauen wie C und D, aber er hat doch diese nominiert, damit B ihm nicht mit der Ausrede komme, die Zeugen, vor welchen er die Schuld bezahlt, seien über See gegangen. Nehmen wir an, die Zeugen X und Y sind nicht auffindbar, dann hat Raba B nur deshalb zur nochmaligen Zahlung angehalten, weil A seine Zeugen nominiert hat; hätte A dies nicht getan, dann wäre die Gegenrede B's eine glaubwürdige; nehmen wir jedoch an, Raba habe die zur Stelle gebrachten X und Y als Zeugen abgelehnt, so zwingt uns nichts zu der Annahme, er hätte, falls A keine Zeugen nominiert hat, der Gegenrede B's, die Zeugen, vor welchen er die Schuld bezahlt, seien über See gegangen, Glauben geschenkt. Wir begreifen demnach, daß Alfaßi mit seiner Lesart

1) Auch der RMH hat, wie Vidal de Toloso uns mitteilt, in uralten und zuverlässigen Talmudhandschriften נאמן gelesen; daß M. mit Recht nur von מקצת גאונים redet, bezeugt zur Genüge die Lesart נאמן in den Halach. gedol. und bei Rabb. Chananel; vgl. Ascheri Schebuoth VI, 15.

אינו נאמן die Entscheidung Raba's anders als M. auffaßt, daß er von einer überseeischen Reise der Herren X und Y nichts wissen will. Es kommt aber noch ein dritter Punkt, richtiger ein zweites Vorkommnis in Betracht, bei welchem es sich nicht um verschiedene Interpretationen, sondern wieder um eine abweichende Lesart handelt. A hatte B Geld geliehen unter der Bedingung, daß er ihm das Geld vor zwei Halachahkundigen zurückzahle. Vor Gericht geladen und zur Zahlung aufgefordert, behauptet B, dem A nichts mehr schuldig zu sein. A seinerseits gibt wohl zu, Geld von B übernommen zu haben, aber da dieses Geld ihm nicht vor Rechtskundigen gegeben wurde, habe er es nicht als Zahlung, sondern als Depositum entgegengenommen. Dieses Depositum sei aber ohne sein Verschulden in Verlust geraten, und da er dafür nicht aufzukommen braucht und dem B nichts schulde, fordere er von diesem sein Darlehen zurück. Rab Nachman, der als Richter fungierte, machte dem als Kläger auftretenden A klar, angesichts seines Zugeständnisses, das Geld entgegengenommen zu haben, könne seine Auffassung, das Geld sei ein Depositum gewesen, durchaus nicht als eine rechte betrachtet werden. Will man aus dem Urteil Rab Nachman's einen Schluß ziehen, so gilt es vor allem, die Frage zu beantworten: wie hat B dem A das Geld übergeben? Vor Zeugen, oder ohne Zeugen? Im ersten Falle müßten wir, da Rab Nachman auf das Zugeständnis A's den Nachdruck legt, ohne weiteres annehmen, A habe das Recht, alle anderen als die von ihm bezeichneten Zeugen als unzuverlässige zurückzuweisen, und einen Schritt weiter gehend, kämen wir zu der Überzeugung, daß das von Rab Nachman, dem Lehrer Raba's, gefällte Urteil die Lesart אינו נאמן zur Voraussetzung hat. Im zweiten Falle hingegen, wenn B ohne Zeugen dem A das Geld gegeben, also das Geständnis des Letzteren den Ausschlag gibt, liegt es doch offenkundig vor uns, daß jedweder Zeugenaussage gegenüber sein Leugnen wertlos und sein Zugeständnis irrelevant gewesen; daß mithin Rab Nachman dem B das Recht bestreitet, andere als von ihm bezeichnete Zeugen als unglaubwürdige zurückzuweisen und daß demnach Raba im Geiste seines Lehrers den Ausspruch getan האומר פרעתי בפני עדים והלכו נאמן. Wir sehen

also, daß die Lesart Alfaßi's אזל פרעי' באפי סהדי in dem vor Rab Nachman gebrachten Fall durch seine Lesart אינו נאמן in dem Ausspruch Raba's bedingt ist, und die Lesart ביניה לבין דיליה der alten Handschriften M.s mit ihrer Lesart נאמן aufs innigste zusammenhängt. Man muß, um die textkritischen Ausführungen M.s zu würdigen, die Darstellung Alfaßi's ganz genau kennen. M. polemisiert nicht gegen Alfaßi, sondern gegen die Gaonen, weil es die von ihnen angenommenen Lesarten sind, welche er mit aller Entschiedenheit zurückweist, indem er die der uralten Handschriften begründet. Er tut das in zweifacher Weise, einmal aus dem Talmud selbst und dann aus einer logischen Erwägung heraus. Die Worte Raba's כי היכא דלא לדחויה können, wie auch Tossaphoth l. c. s. v. אזל פרעיה gegen die Erklärung Raschi's ausführen, unmöglich die Bedeutung haben, daß B die Forderung A's nicht zurückweise, weil, sobald B Zeugen hat, von einer Forderung A's keine Rede mehr sein könne. Diese Begründung M.s stimmt also mit der von Tossaphoth zitierten Erklärung des Rabbenu Chananel überein. Die zweite Begründung M.s bezieht sich auf die Relation Rab Papa's; er meint, es wäre geradezu unlogisch אינו נאמן zu lesen, da man ja Niemandem zumuten könne, Zeugen, auf die er sich beruft, zu internieren. Wer Alfaßi's Halachoth mit den ersten zwei Alineas dieses Kapitels vergleicht, der wird es bald sehen, daß uns M. hier eine klassische Probe streng wissenschaftlicher Talmudkritik gegeben[1]); und wer den Unterschied zwischen der Methode M.s und jener des RABD ganz genau kennen lernen will, der braucht nur die Hassagah zu Alinea 1 sich anzusehen, und er wird aus der Tatsache, daß der RABD beide Lesarten

1) Der kritische Geist der Tossaphisten, obgleich dieselben keineswegs so tief auf die Sache hier eingehen, ist freilich auch nicht zu verkennen. Durch sie werden wir vor allem darüber aufgeklärt, daß Raschi, der gegen seine Gewohnheit hier die richtige Lesart festzustellen unterläßt, auf dem Standpunkt Alfaßi's steht. Lebrecht ist demnach nicht ganz genau, wenn er „Handschriften und erste Ausg. d. T". p. 23, schreibt „Alfaßi und Tossafoth lesen אינו נאמן." Welchen Tossaphisten er meint, weiß ich nicht, aber er hätte doch ausdrücklich sagen müssen, daß der RJ und der Rabb. Chananel gleich M. נאמן lesen und daß Raschi gleich Alfaßi אינו נאמן gelesen.

aufrechthalten will[1]), zur Genüge ersehen, wohin die aller Welt Rechnung tragende Ausgleichungsmethode führt.

58. Ebenda 20, 3. 4 שטרות שזמן כולן יום אחד וכו' באו כולן ביחד לגבות, וכן ב"ח שכל אחד מהן קודם לזמן חבירו שבאו לגבות מן המטלטלין וכו', או שבאו לגבות מקרקע שקנה הלוה לאחר שלוה מן האחרון שבהן, ואין בנכסים כדי שיגבה כל אחד מהן את חובו, מחלקין ביניהם, כיצד חולקים, אם וכו' יגיע לפחות שבהן כשיעור חובו, או פחות, חולקים לפי מנינם בשוה, ואם יגיע לפחות שבהם יותר על חובו, חולקין מכל הממון ביניהם, כדי שיגיע לפחות שבהם כשיעור חובו, וחוזרין הנשארים מב"ח וחולקין היתר ביניהם, כדרך הזאת וכו', ויש מן הגאונים שחולקין לפי ממונם[2]). Was das Prinzip der Teilung betrifft, geht M. gleich Alfaßi, an dessen Ausführungen in Keth. IX (85b) er sich anlehnt, von dem Gedanken aus, daß gerade der Gläubiger, welcher einen Schuldschein mit der kleinsten Summe präsentiert, am allerwenigsten verkürzt werden dürfe. Solange auf diesen Gläubiger bei einer gleichmäßigen Teilung der Masse nicht mehr oder gar weniger kommt, als seine Forderung ausmacht, wird sie de facto vorgenommen. Bekäme er aber mehr, dann erhält jeder Gläubiger zunächst soviel wie die kleinste Forderung beträgt. Hierauf wird der befriedigte Gläubiger ausgeschaltet und die Teilung unter die anderen nach demselben Prinzipe vorgenommen. Auf diese Weise erleidet der Besitzer des größten Schuldscheins

1) Wenn er sagt אמת הוא שהגירסאות מתחלפות בזה ואני קיימתי את שתיהן, so gibt es hierüber kein anderes Urteil, als das des M. M. וחוץ מכבודו אין חשכל רוצה בקיומו. Der Verfasser des Migdal Os hingegen, der hier M. nicht in Schutz zu nehmen genötigt ist, verbeugt sich tief vor dem RABD. Alle Hochachtung vor der tiefen Gelehrsamkeit, vor der unbeugsamen Charakterfestigkeit, vor dem hohen sittlichen Ernst, vor der unbestechlichen Wahrheitsliebe des RABD, aber für Schem Tob ibn Abraham ist es doch charakteristisch, daß er gerade hier sagt אמנם צריך אני לדון לפניו בקרקע כתלמיד לפני רבו.

2) Zu Alinea 3 und dem Einwande des RABD ist Nr. 35 der שו"ת הגאונים Konst. zu vergleicheq. Dieses Responsum steht jedenfalls mit seiner Behauptung ל"ש מטלטלי מקרקע בזה, דין אחד לחם וחקודם לשעבוד קודם לפרעון בין בחיי חלוה בין לאחר מותו im Gegensatz zu der Annahme Alfaßi's und M.s, daß bei Mobilien Niemand ein Prioritätsrecht geltend machen kann, und nur wenn Mobilien in Verbindung mit Immobilien zugesichert werden, kann auch bei ihnen (vgl. K. M. Ischuth 17, 4) das Recht der Priorität zur Geltung gelangen. Vgl. auch ש"צ IV, 2 Nr. 45; IV, 4 Nr. 31 und חמדה גנוזה Nr. 141, wo im Gegensatz zu Alfaßi's Entscheidung בחלואה כרב עבדינן וחלכתא כשמואל דא' חולקין ausdrücklich gesagt wird.

den größten Verlust. Wenn beispielsweise A, B und C als Gläubiger auftreten und zwar mit Forderungen von 300, 200 und 100 M., der Schuldner jedoch nicht mehr als ein Vermögen von 500 M. besitzt, so erhält zunächst jeder 100 M.; die restierenden 200 M. werden, da C weiter nicht in Betracht kommt, zwischen A und B geteilt. B und C kommen in diesem Falle ganz zu ihrem Gelde, während A ein Drittel einbüßt; wären bloß 400 M. Vermögen da, dann müßte A auf die Hälfte, B auf ein Viertel seiner Forderung verzichten, während C erst wenn keine 300 M. vorhanden sind, eine Einbuße erleidet. Anders verhält es sich nach dem Prinzip der Gaonen, welche die einfache Gesellschaftsrechnung anwenden. Nach ihnen fallen auf je 100 M. der Forderungen 83.33 . . M. Bezahlung, so daß der Verlust der Gläubiger ein proportioneller ist. In hil. Ischuth (17, 8) tut M. dieser gaonäischen Ansicht keine Erwähnung, ein Beweis, daß er sie genau so ablehnt, wie Alfaßi es später getan. In seinen Schearim hat Alfaßi sich noch, wie aus den Responsen zu dem ספר מלוה ולוה Nr. 41 hervorgeht, zu ihr bekannt[1]).

59. Ebenda 21, 1 בין ב"ח גובה את השבח שהשביח הלוקח, שהשביחו מחמת הוצאה, בין ששבחו נכסים מאליהן, אלא שאם שבחו מאליהן טורח כל השבח, ואם השביחו מחמת הוצאה גובה חצי השבח וכו' (הורו גאונים[2] גדולים וחכמים ואמרו לא יהא הלוקח רע כחו מהיורד לשדה חברו שלא ברשות, ששמין לו וידו על התחתונה, לפיכך אם השביח מאה והוציא חמשים נוטל כל ההוצאה וחצי השבח היתר על ההוצאה והחצי עם הקרן טורח ב"ח, ודברים של טעם הם וכך ראוי לדון) וכו'. Dieses Alinea bildet, trotzdem der mit הורו גאונים beginnende Satz weder in der Editio princ. noch in den ersten Venetianer Ausgaben sich findet, ein einheitliches Ganzes. Die Glosse, deren Provenienz wir sofort kennen lernen werden, das muß man gelten lassen, ist im Geiste M.s gehalten. Nur möchten wir das, wobei M. an Alfaßi sich anlehnt, streng auseinanderhalten von dem, worin er sich vorgeblich den Gaonen anschließt. Gleich die Worte בין שהשביחו וכו' בין ששבחו וכו' sind nichts anderes als die neu-

1) Vgl. noch חג"מ zu Ischuth l. c. Note 5.

2) Ich zitiere den Wortlaut dieser Glosse nach der Lesart Vidal de Toloso's; unsere Ausgaben haben das Wort גאונים nicht, sie lesen חורו חכמים גדולים.

hebräische Übersetzung der Interpretation Alfaßi's בין שבחא דאתי ממילא בין שבחא דאתי מחמתיה zu dem Ausspruche Samuel's B. M. 15a בעל חוב גובה את השבח. Auch die Distinktion zwischen einer natürlichen und künstlichen, oder einer unmittelbaren und mittelbaren Ameliorisierung finden wir bereits bei Alfaßi, freilich nicht schon, wie man erwarten dürfte, B. M. l. c. sondern erst in B. B. IX (157b), wo er uns darüber belehrt, daß die künstliche oder mittelbare Ameliorisierung genau so betrachtet und behandelt wird, wie ein Feld das der Schuldner, nachdem er zwei Darlehen aufgenommen, gekauft hat (כלוה ולוה וחזר וקנה), daß also der Gläubiger, dem das Feld zugesichert war, nur auf die Hälfte der Ameliorisierung Anspruch erheben kann[1]). Worin M. von Alfaßi abweicht und vorgeblich den Gaonen zustimmt, ist die Rückerstattung der Auslagen, welche der Käufer des Feldes auf dessen Ameliorisierung verwendet hat, die ja auch derjenige reklamieren darf, welcher das Feld eines Andern ohne Vorwissen des Besitzers ameliorisiert hat. Alfaßi bringt diese gaonäische Ansicht B. M. l. c. unter der Bezeichnung ואיכא מאן דאמר und widerlegt sie mit der Distinktion, daß ein Unberufener wohl allenfalls auf eine Erstattung seiner Auslagen von Seiten des Besitzers, ein Käufer hingegen unter allen Umständen auch auf eine Bezahlung seiner Auslagen nur von Seiten des Verkäufers rechnet. Daß M. diese eigenartige Distinktion gelten lassen konnte, vermochte der Urheber dieser Glosse nicht zu begreifen; denn wer die Auslagen zu bezahlen hat, ist ja schließlich für den Käufer von untergeordneter Bedeutung; obendrein halten sich die Gaonen, unbekümmert um die Auslegung der Amoräer, an den Wortlaut der Baraitha (נוטל השבח מבעל הקרקע והיוצאה מב"ח[2]. Daß die in unseren Ausgaben des M. Th. rund eingeklammerten Worte ודברים של טעם הם וכך ראוי לדון kein späterer Zusatz zur Glosse sind, ist durch den M. M. zur Genüge bezeugt.

1) Meir ha-Kohen in seinen הג"מ schreibt: (?) אבל רב אלפס כתב דקיי"ל כשמואל שוב מצאתי לשון רשב"ם שכתב בפרק מי שמת ואני שמואל מכאן אני מפרש בכ"מ דאמר שמואל ב"ח גובה את השבח חצי שבח קאמר.

2) Hai Gaon allerdings gibt in seinem מקח וממכר cap. 27 die Baraitha mit der amoräischen Erklärung wieder, und das war für M. mit ein Grund, Alfaßi sich anzuschließen.

60. Ebenda 25, 13 מי שלא פירש קצב הדבר שערב, כגון שאמר לו כל מה שתתן, תן לו ואני ערב וכו', יש מן הגאונים שהורה אפילו מכר לו בעשרת אלפים, או הלוהו מאה אלף, נשתעבד הערב בכל, ויראה לי שאין זה הערב חייב כלום, שכיון שאינו יודע הדבר ששעבד עצמו בו לא סמכה דעתו ולא שעבד עצמו, ודברים של טעם הם למבין. M. hat vollkommen Recht; das Moment, welches er gegen die gaonäische Ansicht ins Treffen führt, ist eben so logisch wie psychologisch begründet. Das Pflichtgefühl, welches eine Bürgschaft voraussetzt, und das klare Bewußtsein voller Verantwortlichkeit können unmöglich bei einem Manne angenommen werden, der eine Kaution übernimmt, ohne deren Höhe zu kennen. Aber wenn man, wie der Gaon annimmt, auch unbegrenzte Verpflichtungen mit dem festen Vorsatz, sie gewissenhaft zu erfüllen, eingehen kann, dann ist sicherlich zwischen einem solchen Bürgen und einem Manne, der sich zu unbegrenzten Schenkungen verpflichtet, kein Unterschied zu machen, und es könnte demnach auffallen, warum M. hil. Mechirah 11, 16 dieser gaonäischen Ansicht mit keinem Worte Erwähnung tut. Wir wissen jedoch, daß M. unnötiger Weise nichts wiederholt und daß er jede Norm und auch jede Ansicht an der Hauptstelle bringt. Was er bei den Gaonen vorfand, bezog sich auf den Bürgen; aus dieser Auffassung die Konsequenz für andere Fälle zu ziehen, überließ er dem Leser des M. Th. Wohl aber ist, wenn in Wirklichkeit zwischen Kautionen und Schenkungen kein Unterschied angenommen wird, die von Abr. de Boton aufgeworfene Frage berechtigt, wie es denn kommt, daß M. hier die Anschauung seiner Lehrer mit Stillschweigen übergeht und nur von seiner eigenen subjektiven Ansicht spricht. Auch das Verhalten des RABD, der hier die schroff einander gegenüberstehenden Ansichten auszugleichen sucht und in hil. Mechirah als Opponent auftritt, kann kein ganz folgerichtiges genannt werden[7]).

61. Ebenda 25, 14 מי שאמר לחבירו הלוהו ואני ערב לגופו של לוה, זה לא ערב לעצמו של ממון, אלא כל זמן שתרצה אביאנו לך וכו' אם לא יביא זה הלוה, יש מן הגאונים שהורה שהוא חייב לשלם, ויש מי

7) Vgl. den M. M. und den Migdal Os hierüber.

שהורה שאפילו התנה ואמר אם לא אביאנו או שמת או שברח אהיה חייב לשלם, ה"ז אסמכתא ולא נשתעבד, ולזה דעתי נוטה. Die in diesem Alinea erwähnte gaonäische Anschauung soll, nach der Annahme Vidal de Toloso's, in den Gaonen Rab Nachschon und Rab Zemach ihre Vertreter haben; denn der Tur Ch. M. § 129 zitiert deren Responsen aus dem Sefer ha-Terumoth und dem Ittur. Aber sowohl Abr. de Boton als auch J. Rosanes konnten aus diesen Responsen nicht die Überzeugung gewinnen, daß es sich in denselben um eine Bürgschaft für die Person des Schuldners und nicht für die Schuld selber handle. Achtet man genau auf die Ausdrucksweise M.s, und weiß man, daß er einen Unterschied macht zwischen יש מן הגאונים שהורו[1]) und יש מן הגאונים שהורה, dann muß man ganz gewiß die Behauptung des M. M. als eine irrtümliche bezeichnen. In der Sache selbst kann man freilich nicht umhin, M. beizupflichten; eine Bürgschaft kann nur dann als eine ernstlich gemeinte und gewollte gelten, wenn sie sich auf die Schuld beschränkt, nicht aber auch auf die Person des Schuldners sich erstreckt.

62. Ebenda 26, 11 קטן שערב את אחרים, הורו הגאונים שאינו חייב לשלם כלום אף כשיגדיל, וזה שנתן את מעותיו עפ"י הקטן אבד את מעותיו, שאין לקטן דעת, כדי לשעבד עצמו בדבר שאינו חייב בו, ולא בערבנות ולא בכל כיוצא בזה, ודין אמת הוא, וכן ראוי לידון. Wenn M. nicht auch darauf hinweist, daß der Katan schon deshalb keine Bürgschaft übernehmen kann, weil ihm ja nach der Mischnah Gittin 5, 7 kein Verfügungsrecht über Mobilien zusteht; wenn er sich darauf beschränkt, bloß auf das dem Katan fehlende Verständnis hinzuweisen, so geschieht es nur deshalb, um uns den Unterschied zwischen der Kontrahierung einer Schuld und der Bürgschaftsübernahme seitens des Katan klar zu machen. Auch über ein Darlehen, das er aufnimmt, kann der Katan keinen Wechsel ausstellen; offenbar doch nur deshalb, weil er seine Immobilien nicht als Hypotheke verschreiben kann. Wechselschulden kann ein Katan nach dem mosaisch-rabbinischen Rechte niemals haben, sondern bloß mündliche. Nichtsdestoweniger muß er,

1) Vgl. die Nummern 2, 7, 9. 18. 19. 25.

mündig geworden, die Schulden tilgen, weil er ja das Geld erhalten. Die eingegangene Pflicht der Bürgschaft hingegen braucht er niemals zu erfüllen, weil sie von vornherein keine ernste gewesen.

63. Toën we-Nitan 4, 10 מסה לי בידך, אין לך בידי כלום, והעדים מעידין עליו, שעדיין יש לו אצלו חמשים, פסקי כל הגאונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר, שלא תהא הודית פיו גדולה מהעדת עדים. Schon Tossaphoth B. M. 5a s. v. אם איתא weisen darauf hin, daß es R. Seïra durchaus nicht so ganz ausgemacht schien, ob die Halachah wie R. Chija, oder R. Apotrike sei. Der Ausdruck אם איתא לדר' חייא ist ein hypothetischer, und es muß im hohen Grade befremden, daß Abr. de Boton ohne Tossaphoth zu erwähnen, genau so wie diese aus der parallelen Kontroverse zwischen RSBG und den Chachamim die Lehrmeinung R. Chija's als die normative zu beweisen sucht und an dem Hinweis M.s auf die Gaonen Anstoß nimmt. Wenn die Tossaphoth es für nötig erachten, über diesen Punkt in einer längeren Auseinandersetzung sich zu ergehen und den Nachweis zu führen, daß aus dem hypothetischen Ausdruck אם איתא kein Schluß zu ziehen sei, wie kann man sich daran stoßen, daß M. die Übereinstimmung sämtlicher Gaonen in dieser Frage hervorzuheben für angemessen erachtet? Man wolle auch nicht übersehen, daß M. mit dem Worte הלכה, das wir ganz gut missen könnten, nichts anderes sagen will, als daß alle Gaonen diese Halachah als solche dem Talmud entnommen haben[1]).

64. Ebenda 8, 3 ..... אבל דברים העשויין להשאיל ולהשכיר אעפ"י שהן תחת ידו של זה, ואעפ"י שלא השאילו כלי ולא שכרו לו בעדים, ה"ה בחזקת בעליהן וכו', ראובן נוטל כליו ונשבע היסת על טענת שמעון, ואפי' מת שמעון, הרי ראובן נוטל כליו, והורו הגאונים שישבע היסת, שטוענין ליורש. Mobilien gelten als das Eigentum ihres Besitzers, d. h. dessen, der sie in Händen hat. Mag A immerhin Zeugen

1) Die Tosifta Schebuoth 5, 3 steht mit der Baraitha R. Chija's in grellem Widerspruch; dort heißt es חי' טענו מנח במעמד ב"ד וכפר בו ובאו שנים והעידוהו שחייב לו חמשים זוז, חרי זה משלם ופטור מן חשבועה, ואם חי' עד א' וכו', auch im Jeruschalmi B. M. 1, 1 vertritt kein Geringerer als R. Jochanan die Ansicht (חודיית) אין עדים כחודיית פיו שישבע על חשאר [חעדת].

dafür haben, daß das im Besitze B's befindliche Gerät sein Eigentum sei, der Behauptung B's gegenüber, daß er dieses Gerät von A erstanden oder als Geschenk erhalten habe, ist diese Zeugenaussage ganz wertlos. Das Gericht darf B bloß zu einem Eide veranlassen und kann ihm weiter nichts anhaben. Diese Rechtsnorm hat jedoch nur insoweit Geltung, als es sich um Gegenstände handelt, die weder umsonst noch für Geld ausgeliehen werden. Ist das im Besitze B's befindliche und von A als sein Eigentum reklamierte Gerät ein solches, das leihweise in B's Hände gekommen sein kann, so genügt die Aussage der Zeugen, welche dieses Gerät als dem A gehörend bezeichnen, und der Reklamation wird Folge geleistet, sobald A seine Aussage beeidet. Anders liegt die Sache, wenn A sein Gerät nicht von B, sondern von dessen Erben zurückfordert; in diesem Falle, meint M., genügt die Zeugenaussage allein, und A braucht nicht erst den rabbinischen Eid zu leisten. Anderer Ansicht freilich sind die Gaonen, welche dem Gericht zur Pflicht machen, die Interessen der Erben zu wahren und dem A einen Eid aufzuerlegen[1]).

65. Ebenda 9, 1 האומן אין לו חזקה בכליו שתחת ידו, אחד כלים העשויים להשאיל ולהשכיר, ואחד שאר כלים, כיצד ראה כלי ביד האומן והביא עדים שהן יודעים שהכלי זה שלו, והוא אומר לתקן נתתיו לך, והאומן אומר לא בא לידי אלא במכירה וכו', אעפ"י שמסרו לו שלא בעדים, בעל הכלי נאמן, ומוציאין אותו מיד האומן, וישבע בה"ב היסת על טענתו, ויש גאונים שדנו אעפ"י שלא הביא בה"ב עדים שזה הכלי שלו וכו', והרי האומן מודה לו שהוא שלו ומכרו לו נאמן, אבל אם אמר לו, לא היו דברים מעולם ושלי הוא הכלי, נאמן האומן ונשבע היסת, ואם הביא בה"ב עדים שהכלי הזה ידוע לו, אין האומן נאמן, ודין זה פלא הוא בעיני. Wollte ich auf diese nach verschiedenen Seiten hin sich abzweigende Materie näher eingehen, so müßte ich eine besondere Abhandlung schreiben; ich beschränke mich darum auf das Allernotwendigste, zumal ich bei dem Kundigen die Kenntnis der ineinander greifenden

1) Schon hier drückt sich M. derart aus, daß wir nicht daran zweifeln können, er opponiere den Gaonen, er hätte sonst sagen müssen ואפי' מת שמעון חרי ראובן נוטל כליו ונשבע היסת, וכן חורו הגאונים שטוענין ליורש וכבר בארנו שיש מי שהורה שישבע בח"ב היסת ואח"כ יחזיר כליו מיד היורש, ואין דיעתי נוטה לזה. Vgl. noch תשובות גאוני מו"מ Nr. 214.

Fragen, soweit sie sich auf B. B. 45a, b und 46a beziehen, voraussetzen darf. Daselbst will Rabbah den Satz der Mischnah אומן אין לו חזקה nur für den Fall gelten lassen, daß der Gegenstand dem Handwerker oder Artisten vor Zeugen übergeben wurde. Hat A, der diesen Gegenstand von B reklamiert, hierfür keine Zeugen, so schenkt das Gericht, meint Rabbah, dem B, der den Gegenstand käuflich erworben zu haben vorgibt, vollen Glauben, weil er ja, wenn er ein Lügner wäre, die ganze Sache hätte in Abrede stellen können. An diese Erklärung des mischnischen Satzes knüpft sich eine Diskussion, die mit dem Nachweis schließt, der Handwerker stehe jedem Andern in Bezug auf die hier in Betracht kommende Reklamation bloß darin nach, daß er das in seinem Besitz befindliche Gerät selbst dann nicht als sein Eigentum bezeichnen könne, wenn auch A es unterlassen, sich bei der Übergabe Zeugen zu bestellen. Von einem Unterschiede in der Richtung, daß der reklamierte Gegenstand durch Zeugen nicht als das Eigentum A's nachgewiesen werden müsse, ist weiter keine Rede, da ja Rabbah selber seine These המפקיד אצל חברו בעדים צריך להחזירו בעדים fallen gelassen hat. Das ist, wie Alfaßi hervorhebt, die Auffassung der Gaonen von der Diskussion der babylonischen Amoräer; er jedoch könne sich dieser Auffassung nicht anschließen. Seine Worte lauten הדין הוא סברא דרבותא, ואנן קשיא לן האי סברא, דהא רבה דאית ליה מיגו איתותב וסלקא ליה בתיובתא, ושמעת מינה דהאי דינא דאומן לא אמרינן ביה מגו. Alfaßi stieß mit dieser Behauptung, wie nicht anders zu erwarten war, auf Widerspruch, und zwar bei keinem Geringeren, als bei seinem eigenen Jünger, bei R. Josef ibn Migasch. Nun hätte es gewiß einen besonderen Reiz zu zeigen, wie der sonstige Opponent Alfaßi's, R. Serachjah ha-Levi den Meister gegen die Angriffe des Schülers in Schutz nimmt, und noch mehr, wie Nachmani, der im Eifer für Gott kämpft und verteidigt, diesen Schutz zurückweist und abwehrt; aber ich muß doch diesem Reiz hier widerstehen, und will anstatt auf den Streit einzugehen, auf eine Erscheinung aufmerksam machen, an welcher die meisten Schildknappen M.s achtlos vorübergegangen sind. Wie kommt es, daß im M. Th. die von Alfaßi als gaonäisch bezeichnete Auffassung als eine all-

gemeine und die Auffassung Alfaßi's als eine gaonäische hingestellt wird. Hatte denn M., der sich niemals scheut, seinen Lehrern im Gefühle der Sicherheit als Opponent entgegenzutreten, irgend einen Grund von Alfaßi's Ansicht zu schweigen? Ja, ich frage, ist es denn die Methode M.s, wo es sich um eine Auffassung talmudischer Stellen handelt, die aus dieser Auffassung fließenden Normen zu geben? Vidal de Toloso hatte allerdings einen viel zu geschärften Blick, um es nicht zu merken, daß was M. im Namen der Gaonen vorträgt, dem Wortlaute nach in den Halachoth Alfaßi's nicht zu finden ist; das bedeutet aber nichts, da ja die den Gaonen zugeschriebenen Normen aus dem Prinzip der Halachoth fließen. Nun dem gegenüber erlaube ich mir die bescheidene Frage, wie es denn kommt, daß M. bei seiner gewissenhaften Genauigkeit von den Gaonen in der Mehrzahl spricht? Wie konnte er, wenn er Alfaßi im Auge gehabt, sagen ויש גאונים שדנו? Man wird demnach zu der Annahme hingedrängt, daß Alfaßi's dissentierende Auffassung keine subjektive, sondern eine von früheren Gaonen herrührende gewesen und daß M. tatsächlich Schriften gehabt, aus welchen er das uns Vorliegende in seinen M. Th. aufgenommen; wenn auch Alfaßi sagt ואנן קשיא לן, so muß das schließlich kein Pluralis majestatis sein[1]).

66. Nachaloth 10, 7 ב"ד שהעמידו אפטרופוס ושמעו עליו שהוא אוכל ושותה וכו', יש להן לחוש שמא מנכסי יתומים הוא אוכל, ומסלקין אותו ומעמידין אחר, אבל אם מנהו אבי יתומים אין מסלקין אותו וכו', אבל אם באו עדים שהוא מפסיד נכסי יתומים מסלקין אותו, וכבר[2]) הסכימו הגאונים שמשביעין אותו הואיל ומפסד. Es ist etwas Selbstverständliches, daß die Behörde gegen einen von ihr bestellten Vormund viel strenger auftreten und viel früher einschreiten müsse, als gegen einen von dem Vater der Waisen bestellten. Es bedarf darum nicht erst eines Nachweises, daß die Kontroverse der Amoräer hinsichtlich eines das Vermögen der Waisen schädigenden Vor-

1) Rabbenu Tam ist der einzige, der sich Alfaßi anschließt mit dem Ausspruch אומן אין לו מגו.

2) Vidal de Toloso liest והסכימו הגאונים analog den Worten Alfaßi's וקאמרי רבוותא.

mundes Gittin 52b nur auf den vom Vater bestellten sich beziehe. Die Kontroverse findet ihr Ende durch die Erklärung des Talmuds והלכתא מסלקינן ליה. Die Frage ist jedoch, ob man diesem amovierten Vormund einen Eid auferlegt, oder nicht; da ja der Babli die Lehrmeinung Abba Saul's, nach welcher nur der vom Gericht ernannte Apotropos den Erben schwören muß, als rezipierte Norm bezeichnet. Auf diese Frage antwortet uns Alfaßi mit folgenden Worten והלכתא דמסלקינן ליה וקאמרי רבוותא מגו דמסלקינן ליה משבעינן ליה, והאי דאיפסקא הלכתא דלא משבעינן ליה, ה"מ דלא אישתכח עליה פסידא, אבל היכא דאישתכח עליה פסידא, מסלקינן ליה ומשבעינן ליה. Man ersieht hieraus, daß M. in Allem Alfaßi sich anschließt; und da Vidal de Toloso in Bezug auf die Gaonen Alfaßi als Quelle bezeichnet, bleibt es auffallend, daß er es für nötig erachtet, den Standpunkt M.s zu beleuchten.

67. Synhedrin 5, 10 כל הנישום בעבד אין גובין אותו דיוני חו"ל, לפיכך אדם שחבל בחברו אין גובין הנזק והצער והבשת, שהוא חייב בהן, דיוני ח"ל, אבל שבת ורפוי גובין, מפני שיש בהן חסרון כיס, וכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות שבת ורפוי בבבל. In Alinea 9 faßt M. das Resultat der talmudischen Diskussion B. K. 84b dahin zusammen, daß die als nicht autorisiert geltenden Richter in Babylon weder Strafgelder noch Entschädigungsgelder eintreiben, wenn letztere zu den seltenen gehören. Aber wenn auch die Entschädigungsforderungen zu jenen gehören, die öfter vorkommen, werden sie doch nicht eingetrieben, sobald die Summe der Entschädigung keine limitierte ist. Auf diese Bedingungen zusammen bezieht sich das Wort לפיכך in unserem Alinea. Es ist eben ein großer Unterschied zu machen zwischen נזק צער ובשת auf der einen, und שבת ורפוי auf der andern Seite, insofern die zwei letzteren auf sehr leichte Weise als Summe festgestellt werden können[1]).

68. Ebenda 5, 14 הו' לו דין עם אדם, אינו תובעו כל שבעת ימי האבלות, ואם הו' דבר אבד, עושה שליח, כזה הורו הגאונים. Das Wörtchen כזה weist darauf hin, daß M. einen dem hier angeführten

1) Vgl. die M.-Kommentatoren z. St.

analogen Fall bei den Gaonen gefunden. Da der Trauernde nach den Ausführungen des Talmuds M. K. 11b jede Arbeit, deren Unterlassung einen Verlust im Gefolge hat, durch einen Andern verrichten lassen darf, und da der Talmud selber von Rabina erzählt, er habe, am Chol ha-moëd eine gefährdete Forderung einzutreiben, von Rab Aschi die Erlaubnis erhalten, so können die Gaonen diese Erlaubnis auf den Trauernden nur in der Richtung übertragen haben, daß die Eintreibung durch einen Stellvertreter vollzogen wird. Nachmani jedoch schreibt in seinem תורת האדם Editio Venet. p. 55b ואי מסיק זוזי באינשי והאידנא משכח להו וביומא אחרינא לא משכח להו, שרי לשדורי עלויהו, והשליח לוקח בחובו בהמה עבדים וכו', וכותב ומעלה בערכאין, מפני שהוא כמציל מידם, ומכאן הורו הגאונים, שאם הי' לו לאבל דין על אדם אינו תובעו כל שבעה, ואם הי' דבר האבד, כגון שמבקש לילך למד"ה, או שהיו עדיו עולים, עושה שליח ומורשו (וכן) [ודן] עמו. Ich kann aber trotzalledem die Überzeugung nicht gewinnen, daß Nachmani eine andere Vorlage als den M. Th. gehabt[1]).

Von den hier behandelten 68 Nummern sind es im Ganzen 22, in welchen M. die Ansichten oder Entscheidungen der Gaonen bekämpft und widerlegt. Das ist eine verhältnismäßig kleine Zahl; zumal wenn man erwägt, daß M. an vielen hunderten Stellen seines M. Th. die von den Gaonen herrührende, oder durch sie vermittelte Erklärung des Talmuds wiedergibt. Aber bei der Beurteilung des Verhältnisses, in welchem M. zu den Gaonen steht, kommt es auch nicht auf die Zahl, sondern auf die Art und Weise der Einwendungen an. Diese sind, wie wir gesehen haben, samt und sonders rein sachlicher, entweder textkritischer, oder logischer Natur. Die an den Gaonen geübte Kritik M.s ist genau so, wie seine Talmudkritik eine streng wissenschaftliche. Der ganze Unterschied zwischen beiden besteht in der Form; die letztere ist eine von unbegrenzter Pietät gegen die Tradition, die erstere eine von persönlicher Hochachtung getragene. Wer sich diesen Unter-

1) Keineswegs hätte J. Müller in seinem Maphteach p. 297 Ascheri anstatt M. als Quelle bezeichnen dürfen.

schied zum klaren Bewußtsein bringt, kann sich unmöglich der Überzeugung verschließen, daß das Verhältnis des M. Th. zum Talmud erst durch das Verhältnis M.s zu den Gaonen die rechte Beleuchtung erhält. Weit, weit mehr als im Hinblick auf den Moreh, müssen wir darum im Hinblick auf den M. Th. mit Jedajah Bedaresi sagen אחרון הגאונים בזמן, ראשם בחשיבות. Maimuni ist unter den Gaonen der Zeit nach der Letzte, dem Range nach der Erste.

Beiträge zur Pentateuchexegese Maimuni's.

Von

Simon Eppenstein.

Es wird als eine Lücke in Maimuni's schriftstellerischer Wirksamkeit empfunden, daß wir von ihm keinen Kommentar zur Bibel besitzen. Indem wir nun mit der Tatsache des Fehlens einer solchen, trotz gegenteiliger Behauptung seines früheren Vorhandenseins, zu rechnen haben [1]), gewähren uns allerdings das große philosophische Hauptwerk und die kleineren dieses Gebiet betreffenden Schriften, wie andererseits die großen halachischen Werke des Meisters — Mischneh Thorah und Mischnakommentar —, einen Einblick in die Erklärungsweise Maimuni's. Das sich hieraus Ergebende hat uns Bacher mit bekannter Meisterschaft und Gründlichkeit zu einem Gesamtbild geordnet in seiner Schrift: „Die Bibelexegese Mose Maimûni's", Budapest 1896, woraus wir hauptsächlich ersehen können, in welcher Weise der große Lehrer Israels in bezug auf die verschiedenen Partien der Philosophie und der Gesetzeskunde das Schriftwort ausgelegt hat. Natürlich ist Maimuni's Exegese hierbei von den durch diese Disziplinen gegebenen Gesichtspunkten bestimmt [2]). Hierzu kommt noch, daß Maimuni in seinen Tendenz-

1) Vgl. hierüber zuletzt Steinschneider „Die arab. Literatur der Juden", Berlin 1902, p. 220 sub x) und meine Bemerkungen in der Besprechung dieses Werkes, Monatsschrift 1905, S. 380.

2) Zur Charakteristik von M.s Exegese ist auch zu vergleichen: M. Bardowicz, Die rationale Schriftauslegung des Maimonides in Magazin 1892, S. 139—170 u. 1893, S. 50—76. — Hier sei noch bemerkt, daß die im Iggereth Theman, Kobez, ed. Lichten-

schriften der ja schon im More zum Wort kommenden allegorischen Erklärungsweise einen weiten Spielraum einräumte, der uns stark an die aus seiner Schule hervorgegangenen späteren Allegoristen, wie Mose Ibn Tibbon u. a. m., erinnert[1]). — Sollte nun aber ein in der Hauptsache so auf das Vernunftgemäße gerichteter Geist, nicht auch Sinn für eine einfache, sinngemäße Exegese gehabt haben? — Es wäre dies schon aus dem Grunde unerklärlich, weil Mose Maimuni doch jedenfalls sich in seiner Jugend des nachhaltigen Unterrichtes seines Vaters, R'Maimun b. Joseph, zu erfreuen hatte, der einen auf den P'schat sich aufbauenden Kommentar zum Pentateuch verfaßt hatte[2]). Zudem werden auf ihn nicht umsonst die großen Leistungen der hervorragenden Sprachgelehrten und Exegeten Spaniens gewirkt haben, deren Spuren auch in seinen Hauptwerken unverkennbar sich nachweisen lassen[3]). In der Tat hat nun jedenfalls Maimuni der sinngemäßen Exegese auch Interesse zugewendet, wie dies zum Teil gelegentlich in seinen Schriften zum Ausdruck kommt. Wir sind jedoch hierfür unseres Wissens lediglich auf Mitteilungen seines einzigen Sohnes R'Abraham angewiesen, der in seinem sehr schätzbaren, literarisch außerordentlich wichtigen, aber leider nur auf Genesis und Exodus sich erstreckenden Kommentar, uns mehrere interessante Erklärungen zu einigen Stellen dieser Bücher überliefert hat, die er entweder selbst von seinem Vater gehört hat, oder die ihm durch Mitteilungen im

berg, S. 6b u. passim vorkommenden sogen. Gematria's in Bezug auf Berechnung der Erlösung schon von Kaufmann in RÉJ XXIV S. 112ff. als Interpolationen eines Fälschers nachgewiesen worden sind; vgl. jedoch für die Authentie Bacher in RÉJ XXXIV, 101 und Poznanski in MS, Jahrg. 44, S. 401, bes. Anm. 2.

1) So besonders in dem sichtlich Maimuni's Geist atmenden Bruchstück der Abhandlung über die Glückseligkeit, פרקי התצלחה, wo besonders Ps. 45 allegorisiert wird. Über die Echtheit und den Inhalt vgl. Bacher in JQR IX, S. 270—289 und Steinschneider a. a. O. S. 158.

2) Von diesem sicher bedeutsamen Werke sind uns eine Anzahl von bemerkenswerten Erklärungen im Kommentar seines Enkels Abraham, von dem weiterhin die Rede ist, erhalten. Nur die kleinere Hälfte hiervon hat Simmons im Anhang zu R'Maimons Trostschreiben (Letter of Consolation, London 1890, S. 1—7) veröffentlicht.

3) Vgl. hierüber Bacher in der bereits genannten Schrift, S. 171—176, z. T. auch dessen Abhandlung: Die Sprachvergleichung Maimuni's in der Festschrift zu Ehren Chwolsons, S. 122—148.

Namen des letzteren bekannt geworden sind. Wir gewinnen aus ihnen eine wünschenswerte Ergänzung zu Maimuni's Art der Bibelerklärung, die auch, ohne von der Tendenz der Philosophie geleitet zu sein, in den eigentlichen Wortlaut der Schrift einzudringen bemüht war. Es zeigen uns diese Erklärungen aber auch, daß der große Mann an seinem, von der Nachwelt nicht nach Gebühr geschätzten Sohne einen gleichstrebenden Vertrauten hatte, dem er auch das, was er aus Scheu vor Mißverständnissen einer größeren Menge nicht mitteilen wollte, anvertraute[1]). — Es ist ferner bemerkenswert, daß einige der uns von Maimuni überlieferten Erklärungen Übereinstimmungen mit Abraham Ibn Esra aufweisen, dessen Kommentar er bekanntlich in einem für unecht gehaltenen Schreiben seinem Sohne zum angelegentlichen Studium empfohlen haben soll[2]). Merkwürdig ist aber dabei, daß R'Abraham, der doch Ibn Esras Kommentar sehr gut kannte und ihn oft zitiert, die mit dessen Meinungen übereinstimmenden Erklärungen seines Vaters direkt als dessen eigene Anschauungen wiedergibt, während man doch bei den auch anderwärts vorkommenden Übereinstimmungen zwischen beiden nur annehmen kann, daß Maimuni selbst schon sehr gut jenen Kom-

1) Es handelt sich hier um eine von Maimuni seinem Sohne mündlich mitgeteilte, nicht für weitere Kreise bestimmte Aufklärung darüber, wie der Wortlaut in Exod. 21, 24 betreffs des Talionsgesetzes mit der abweichenden Ansicht der Tradition in Einklang zu bringen ist, was im More III, cap. 41 nur angedeutet ist, und daher Abr. Maimuni auch nicht weiter verbreiten will: Dessen Worte lauten im Ms. fol. 75b: ולאבא מרי ז"ל אשארה פי אלדלאלה פי דלך אנקל ענה שרחהא לפטא פיה תופקה עגיבה בין אלנקל וטאהר אלנץ ולא ימכן סטרהא לאנה ז"ל כתמהא, d. h. mein Vater hat in seinem Führer hierbei, wie ich es von ihm als mündliche Überlieferung habe, auf eine wunderbare Übereinstimmung zwischen der Überlieferung und dem äußeren Wortlaut hingewiesen; jedoch ist es mir nicht möglich, es schriftlich zu verbreiten, weil er es geheim gehalten haben wollte. Vgl. hierzu die Ausführungen Maimuni's a. a. O. (S. 88b ed. Munk), der zunächst die anscheinend das reine Talionsprinzip stützenden Worte der Bibel erläutert, was er als Hauptzweck seiner Ausführungen hinstellt, und dann fortfährt: מע אן לי איצא פי הדא אלפקה ראי יסמע שפאהא, d. h. außerdem aber habe ich bei diesem Gesetz noch eine Ansicht, die ich jedoch nur mündlich hören lassen kann. — Wie bereits Munk a. a. O. S. 314—315 Anm. meint, kann es sich bei dem Schüler, dem gegenüber diese Ansicht geäußert wird, nicht um dem räumlich sehr weit getrennten Joseph b. Jehuda handeln. Ob vielleicht Maimuni seinen Sohn im Auge hatte?

2) Vgl. Kobez II, 39b—40a.

mentar kannte[1]). Nach der Art der Anführungen seines Sohnes muß es sich bei den von ihm mitgeteilten Ansichten Maimuni's um solche handeln, die er bei Lehrvorträgen oder in gelegentlicher Unterhaltung geäußert hat. — Um nun das Bild der Geistestätigkeit des großen Lehrers in Israel zu vervollständigen, will ich in diesem seinem Andenken gewidmeten Werke, die in dem demnächst durch das überaus liberale Entgegenkommen der Gesellschaft erscheinenden Kommentar seines Sohnes enthaltenen exegetischen Bemerkungen Maimuni's zusammenstellen, indem ich noch einige, meines Erachtens wichtigere Erklärungen aus dem Iggeret Teman, aus Bachja ben Ascher's Comm. und dem von mir edierten Midr'sche Hatorah des En Salomo Astruc (Berlin 1899) hinzufüge.

Zu Gen. 21, 13[2]). Mit den Worten כי ביצחק יִקָּרֵא לך זרע soll angedeutet werden, daß durch Isaak allein Abrahams Frömmigkeit weiteren Kreisen bekannt werden und einen Ruf weithin erlangen soll im Gegensatz zu Ismael, der sich nur zu einem an Zahl bedeutenden Volk entwickeln wird. Ebenso hat יִקָּרֵא Gen. 48, 16 die Bedeutung von „bekannt werden" ועוד כשנסכים על ישמעאל שאפילו היות זרעו הרבה במניין לא יהיה חסיד ולא יהיה לו חן בשלמות האנושי כדי שתתפרסם בו ותתודע אבל תתודע חסידותך בזרעך החסיד והוא הזרע הבא מיצחק וזה פירוש יִקָּרֵא כמו שנאמר ויקרא בהם שמי ושם אבותי, כלומר יתפרסם בהם ויתודע.

Zu Gen. cap. 22[3]). Die midraschische Auslegung, daß Isaak zur Zeit der Opferung 37 Jahre alt gewesen sei, ist nach einer Überlieferung im Namen Maimuni's durchaus zurückzuweisen, da ja alsdann der Gehorsam des Sohnes bei dieser Begebenheit bedeutsamer gewesen wäre als der des Vaters, so daß auch ersterem mehr Lohn hätte zugesichert werden müssen; hiervon aber enthält der biblische Bericht nichts. ואבא מרי ז"ל אנקל ענה אנה כאן יסתבעד דלך כתורא ויקול לו כאן אלאמר הכדא לכאנת מאעה יצחק פי הדה אלקצה אעטם מן מאעה אברהם וכאן יכון אלועד ואלאתאבה ואלמגאזאה ליצחק אכתר ומא פי אלנץ דלך[4]).

1) Vgl. Bachers Ausführungen und Nachweise a. a. O. S. 172.
2) Vgl. Iggeret Teman (Kobez, S. 3d Ende).
3) Aus dem Kommentar von Abraham Maimuni [fortan mit AM bezeichnet] z. St.
4) Dieselbe Ansicht äußert auch Abr. Ibn Esra.

Zu Gen. 38, 10ff.[1]) Nach Ansicht von R'Maimon konnten in früheren Zeiten, wenn die Brüder nicht die Schwägerin ehelichen wollten, dies auch der Vater oder sonst ein Angehöriger des Verstorbenen tun[2]). Da nun Tamar gesehen hatte, daß sie dem Schelah nicht gegeben wurde und ihr der Einfall gekommen war, Juda zu überlisten, ergriff sie die ihr durch das Gesetz gegebene Gelegenheit. Als ihr nun die List gelungen war und sie sich von Juda Mutter fühlte, dieser aber wähnte, daß dies ihr von einem Fremden angetan wäre, befahl er, sie zu töten, weil sie, als noch an den Schwager gebunden, sich Anderen hingegeben hatte. Nachdem er aber in Erfahrung gebracht hatte, daß sie das Kind von ihm habe, bewahrte er sie vor der Todesstrafe, da nun kein Verschulden ihrerseits vorlag, indem er ja auch für die Leviratsehe in Betracht kam. Dieser Ansicht hat Mose Maimuni den Vorzug gegeben, und für diese hat er sich auch entschieden: ולאבי אבא ז"ל מא מעאה אן אליבום כאן פי אלאצאם אלמתקדמה ללאלוה אצלא ואן לם יפעלו דלך כאן ללאב או גירה מן אלאקראב פלמא ראת תמר אנהא לם תדפע לשלה ולאח להא אלחילה עלי יהודה אנתהזת אלפרצה פי דלך פלמא תמת חילתהא וחצלת אלנתיגה בחצול אלחמל מן יהודה ותוהם יהודה אן חצל אלחמל מן אגנבי פאמר בקתלהא לכונהא זנת והי זקוקה ליבום, ולמא עלם אנהא מנה עפאהא ען אלקתל אד ולם תכן אתמה לאמה כאן ראוי ליבום. וכאן אבא מרי ז"ל ירגח הדא אלראי ויקטע בה.

Zu Gen. 46, 19[3]). Die Zahl der Nachkommenschaft Jakob's wird mit 70 beziffert, obwohl es nur 69 Personen waren, weil, wie Maimuni zu bemerken pflegte, es hebräischer Sprachgebrauch ist, wenn eine Zahl sich einem Endpunkt nähert, sie um eine Stelle zu vermehren. Demnach werden hier 70 gezählt, obwohl es nur 69 waren, ebenso wie es beim Omerzählen in Lev. 23, 16 heißt: ihr sollt 50 Tage zählen, obgleich es doch eigentlich nur 49 sind[3]).

1) AM. fol. 33a.

2) Vgl. z. T. auch More III, 49.

3) AM. fol. 39b.

4) Bereits Abr. Ibn Esra erwähnt zu Gen. 46, 21 eine derartige Ansicht, weist sie aber zurück: יש אומר כי מספר שבעים בעבור שהוא סך חשבון כי ששים ותשע חיו וזה המפרש טעה. Hingegen bemerkt er zu Lev. 23, 16: כי כן מספר התורה.

Ferner wird in Deut. 25, 2 die Zahl der Geißelhiebe mit 40 angegeben, wennschon es nur 39 sein sollten[1]), und desgleichen wird in Num. 32, 13 von 40 Jahren des Herumziehens in der Wüste gesprochen, während bei genauer Zählung es nur 38 Jahre waren. Es ist dies eine sehr feine Begründung: ואבא מרי ז"ל כאן יקול אן אלעבראניין אדא אנתהי אלעדד לעקד גברוה פקיל הנא ע' ואן כאן אלעדד ס"ט כמא קאל פי אלעומר תספרו חמשים יום ואן כאן אלעדד שבעה שבועות מ"ט פקט [2](וכדלך ארבעים יכנו ואלעדד אנמא הו ל"ט כמא תבין פי אלפקה וכדלך מדה תאלר בני ישראל במדבר קאל אלנק ויניעם במדבר ארבעים שנה והו אנמא כאן ל"ט כמא יטהר דלך מן חסאב אלסנין למן יתאמלה].

Zu Exod. 4, 14[3]). Die Worte ויחר אף ה', daß Gott über Mosche zürnte, sind nach einer von Maimuni überlieferten Erklärung in übertragenem Sinn aufzufassen als ein einer Strafe gleichkommender Tadel. Der Zorn Gottes ist nämlich so zu erklären, daß die Schwerfälligkeit der Sprache, deren Hebung ihm verheißen war, auch noch nachher bestehen blieb; denn auch noch in Ägypten, nach der Sendung, sagte er (Exod. 6, 12): wie wird Pharao auf mich hören, da ich so schwer spreche? אר תכון .... הדה אלאסתעארה מאלדה תשבה עקובה, אנקל פי דלך ען אבא מרי ז"ל אנהא ען דואם ר'קל לסאנה בעד דלך אלדי כאן ר'עד באסלאקה לאנה פי מצר בעד אלתרסל יקול ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים.

Zu Exod. 4, 16 u. 7, 1[4]). Das Wort אלהים ist hier Homonym für Engel, wie nach einer mündlichen Äußerung Maimuni's überliefert wird. Der Sinn der Stelle ist: ich werde Ahron und anderen Propheten durch einen vermittelnden Engel die Prophetie zukommen lassen, während ich zu dir ohne jede Vermittlung spreche, vielmehr von Mund zu Mund, und der vermittelnde Engel zwischen mir und Ahron sollst du sein. Mit den Worten והוא נביאך ist gemeint: du wirst ihn in meinem Auftrage über das, was er sagen soll, informieren[5]). Dies

1) Vgl. Babli Makkot 22a: מנין שהוא סמוך לארבעים.

2) Die folgenden Worte finden sich in einer Randglosse, gehören aber meines Erachtens sicher in den Text.

3) AM. 49b.

4) Das. 54a, vgl. auch schon 49b (Mitte).

5) Vgl. hierzu auch Bacher, Die Bibelexegese Mose Maimuni's, S. 133, Anm. 5.

ist eine sehr feine Erklärung: ואנקל עז אבא מרי ז"ל מן לפטה מא מעאה אן אלהים אסם משתרך לללאיכה וגירהם ואלקצד בה הנא מלאך אי אנני אנמא אוחי לאהרן וגירה מן אלנביין עלי לסאן מלאך ביני וביניה ואסטה ואנת כטאבי לך דון ואסטה פה אל פה פאלמלאך ביני וביז אהרן אנת והוא נביאך אי תנביה עני במא יקולה, והדא מן גרר אלתפאסיר.

Zu Exod. 18, 1 ff.[1]) Die der richtigen Folge entsprechende, schon von einigen Lehrern[2]), von Saadia und Abr. Ibn Esra[3]) vorgetragene Ansicht, daß das hier Erzählte erst nach der Gesetzgebung stattgefunden habe, pflegte auch Maimuni ausdrücklich zu äußern: אלקיאס ידל אן הדה אלפרשה בעד מעמד הר סיני וכדלך קאל בעץ אלחכ' ז"ל ור' סעדיה ז"ל ור' אברהם בן עזרא ז"ל ובה כאן יצרח אבא מרי ז"ל.

Zu Exod. 18, 4.[4]) Betreffs der Begründung des Namens Eliëser für den zweiten Sohn Mosche's mit den Worten כי אלהי אבי בעזרי usw. pflegte Maimuni zu sagen, dies sei ein Beweis dafür, daß Mosche's Herz nicht eher gegen die Furcht vor Pharao's Nachstellungen beruhigt war; als bis er dessen Tod erfahren: ושם האחד אליעזר, אבא מרי ז"ל כאן יקול תסמיה אלרסול ז"ל אלולד אלתאני אליעזר מעלול בקו' אלהי אבי בעזרי וגו' ידל ע"ה אנה לם יאמן קלבה מן כוף פרעה וטלבה אלאה לקתלה חתי אתצל בה מותה.

Zu Exod. 19, 6.[5]) Nach einer Überlieferung im Namen Maimuni's ist die Wendung ממלכת כהנים so zu erklären: In jeder Religionsgemeinschaft ist der Priester der höchste Führer, nach welchem sich ihre einzelnen Glieder richten, und von dem sie sich leiten lassen. Nun sagt Gott: ihr seid in bezug auf die Verpflichtung zu meinem Gesetz gleichsam die Priester der Welt und steht zu den Völkern in dem Verhältnis eines geistlichen Führers, so daß die Völker sich nach euch richten, euren Taten nacheifern

1) AM. S. 65a Ende.

2) Vgl. Babli S'bachim 116a.

3) Nach IE.s Mitteilung nahm Saadia an, daß diese Begebenheit vor der Gesetzgebung stattgefunden hat.

4) AM. S. 63b.

5) AM. S. 67a.

und in euren Wegen wandeln müssen: ושרח ממלכת כהנים אן אלכהן מן כל מלה הו אלאמאם אלדי הו גלילהא וקדותהא אלדי יקתפי אשלאץ אלמלה אתארה ויהתדון בה פקאל תכונו אנתם באלתזאם שריעתי אמה אלעאלם נסבתכם אליה נסבה אלכהן למלתה יקתפון אלעאלם אתארכם ויהתדון באפעאלכם ויסירון בסירתכם, דלך מעני אנקלה פי שרח הדא ען אבא מרי ז"ל.

Zu Exod. 25, 4.[1]) תולעת שני wird von Manchen erklärt als Seide mit Karmosin gefärbt[2]); nach einer anderen Erklärung, die, gemäß einer Überlieferung, Maimuni für die richtigere hält, ist es Wolle mit Karmosin gefärbt. ותולעת שני קיל אלחריר אלמצבוג באלקרמז, וקיל צוף מצבוג בקרמז והו אלאצח כדלך אנקל ען אבא מרי ז"ל.

Zu Exod. 32, 4.[3]) Nach einer von Maimuni überlieferten Erklärung haben die Israeliten wahrscheinlich von Ahron die Anfertigung des Kalbes verlangt, und zwar deshalb, weil sie in astrologischem Wahne noch daran festhielten, daß ihr Auszug aus Ägypten bei dem Aufgehen des Stierbildes geschah, und was dergleichen eingebildete astrologische Künste sein mögen, die eben auch Arten des Götzendienstes sind. Demnach sind die Worte der Israeliten אלה אלהיך וגו' „dies ist dein Gott usw." dahin zu erklären, daß sie glaubten, das Sternzeichen hätte einen Einfluß auf ihren Auszug gehabt, oder, daß darin eine geeignete Veranlassung für das geistige Moment sei: ויעשהו עגל מסכה יושך הכדא טלבו מנה ואנקל ען אבא מרי ז"ל אן דלך לתעלקהם בראי נגומי פי אן אלכרוג כאן פי טלאע אלתור או נחו דלך מן תכיל אחכאם אלנגום אלתי הי מן פרוע עבודה זדה, וקו' אלה אלהיך ישראל וגו' אמא לאעתקאד תאתיר ברג אלתור פי כרוגהם אלדי דלך אלעלאמה או מחל לרוחאניתה עלי מא קאלה אבא מרי ז"ל.

Zu Exod. 32, 33[4]). Die hier angedrohte Tilgung aus dem Buche bezieht sich, wie von Maimuni überliefert wird, auf Ahron, dem ja auch nach Deut. 9, 20 das Verderben durch den göttlichen Zorn bevorstand, wovor er durch Moses' Fürbitte bewahrt wurde:

1) AM. S. 85b.
2) Vgl. auch die Ausführung bei Abr. Ibn Esra.
3) AM. S. 98b.
4) AM. S. 100a.

אשארה לאחרן לה ואנקל דלך עו אבא מרי ז"ל ואן עו הדא אלקול קאל אלרסול ע"ה פי משנה תורה ובאחרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן.

Das. v. 34.[1]) Nach Einigen bezieht sich diese Heimsuchung auf eine, wenn auch aufgeschobene irdische Strafe, wie aus den Worten in v. 35 ויגף ה' את העם hervorgeht[2]); dieser Ansicht neigte auch Maimuni zu, wie sein Sohn von ihm selbst hörte. .... וקיל מטאלבה דניוה אלא אנה פיהא אמהאל ואנה עו תלך אלמטאלבה קיל ויגף ה' וגו' ואלי דלך כאן יגנח אבא מרי ז"ל כמא סמעת עו לפטה.

Zu Lev. 26, 22ff.[3]) Das Wort קרי bedeutet so viel wie מקרה Zufall. Der Sinn an dieser Stelle und in den entsprechenden Versen ist: wenn ihr die über euch kommenden Schläge nur dem Zufall zuschreibt, so werde ich von diesen eintretenden Zufällen vielfache und gehäufte Schläge über euch kommen lassen[4]). וקרי .... הוא חדבר שבא שלא בכוונה והוא אומר אם תשימון פורענות דרך מקרה אני אוסיף עליכם מן המקרה ההוא שבע על חטאתיכם.

Zu Num. 16, 32.[5]) Betreffs der Frage, warum auch die unschuldigen Kinder der Empörer den Untergang fanden, bemerkt Maimuni, daß die Kinder, sofern sie noch nicht das straffähige Alter erreicht haben, also noch unselbständig sind, gleichsam als sachliches Eigentum der Väter gelten. .... והרמב"ם ז"ל אמר כי הטף כספו וקנינו של אדם קודם הגיעם לכלל ענש ושכר.

Zu Deut. 7, 7.[6]) Es wird hier deswegen hervorgehoben, daß bei der Erwählung Israels durch Gott nicht die große Zahl, bezw. die Stärke, bestimmend war, weil in der Regel gerade der König sich mit vielen zu umgeben pflegt, wie es aus Prov. 14, 28 hervorgeht, um grade durch die Menge zu prunken. Gott aber

---

1) AM S. 100a.

2) Vgl. auch z. T. Abr. ibn Esra zu v. 35.

3) Aus I. T. S. 6a.

4) Eine solche Erklärung zitiert auch Abr. ibn Esra mit Berufung auf die Worte der Philister in I Sam. 6, 9: ואם לא וידענו כי לא ידו נגעה בנו מקרה הוא חיה לנו.

5) Mitgeteilt von En Salomo Astruc im Midr'sche Hatorah, Berlin 1899, S. 169—170. Eine Quelle in Maimuni's Schriften konnte ich nicht finden.

6) Mitgeteilt von Baḥja ben Ascher im Kommentar z. St. Er bemerkt zwar am Ende der Ausführungen כן כתב הרמב"ם ז"ל. Indessen ist eine solche Äußerung in Maimuni's Schriften, meines Wissens, nicht zu finden.

hat Israel, wie es in v. 6 gesagt ist, gerade trotz seiner Minderzahl als Eigentum auserwählt: טעם הכתוב כי היה ראוי שיהיו הרבים למלך כענין שכתוב ברב עם הדרת מלך ואעפ"כ חשק בכם ויבחר בכם כמו שהזכיר למעלה ובך בחר ה' אלהיך לו להיות לעם סגולה.

Zu Deut. 18, 15.[1]) Das durch die Worte מקרב אחיך scheinbar überflüssige כמוני will sagen, daß nur derjenige Prophet auf Glauben rechnen darf, der wie Mosche aus der Mitte Israels ist, keineswegs aber ein solcher, der vom Volke der Edomiter oder Ismaëliten hervorgegangen ist, da besonders erstere, nach Num. 20, 14 als Brudervolk gelten. Mit כמוני soll keineswegs auf Mosche's Vorrang vor anderen Propheten hingewiesen werden, der ja aus Deut. 34, 10 ersichtlich ist[2]). ולפיכך הוסיף במאמר ואמר כמוני שמא יעלה על דעתך הואיל וכתיב מאחיך יתכן להיות מעשו ומישמעאל לפי שמצאנו כתוב בעשו כה אמר אחיך ישראל לפיכך הוצרך לומר כמוני כלומר מבני יעקב ואין כמוני בכאן להיות כמוהו במעלת הנבואה שכבר אמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה . . .

Deut. 24, 13.[3]) Die Worte לפני ה' אלהיך „vor dem Ewigen deinem Gott", im Anschluß an ולך תהיה צדקה besagen, daß bei Erfüllung der Pflicht der Zurückgabe des gepfändeten Gewandes vor Nachtbeginn auch der Lohn in der jenseitigen Welt zugesichert ist. והרמב"ם ז"ל ביאר גמול לעולם הבא מאמרו לפני ה' אלהיך . . .

1) I. T. S. 4b—c.

2) Auch Baḥja ben Ascher hat diese Erklärung a. l., ohne Maimuni als Autor zu nennen.

3) Mitgeteilt von En Salomo Astruc im Komm. zu Exod. 22, 26 (S. 124).

Die arabische Sprache des Maimonides.[1])

Von

Israel Friedlaender.

Die Überschrift dieses Artikels ist in gewissem Sinne irreführend. Sie erweckt den Anschein, als ob die arabische Sprache des Maimonides einen spezifischen Charakter hätte, der sie vom gewöhnlichen Arabisch unterscheidet. In Wirklichkeit aber ist es gerade die Absicht dieses Artikels nachzuweisen, daß der arabische Sprachgebrauch des Maimonides sich sehr wohl in den allgemeinen Sprachgebrauch seiner Zeit einreihen läßt.

Man war nämlich bis vor kurzem noch gewöhnt, die arabische Sprache der jüdischen Autoren des Mittelalters in eine besondere Klasse auszuscheiden und als „jüdisches Arabisch" besonders aufzuführen. Diese Gewohnheit stützte sich auf die Beobachtung, daß der Sprachgebrauch der jüdisch-arabischen Literatur sich merklich von dem der muhammedanischen abhebt. Zur Erklärung dieser Erscheinung verwies man auf den jüdischen Charakter jener Schriftsteller, worunter man einerseits ihre soziale und kulturelle Absonderung, andererseits ihre Vertrautheit mit der hebräischen Sprache verstand, die beide einen tiefgehenden Einfluß auf die Gestaltung ihres arabischen Stiles ausgeübt haben müssen. Was jene Beobachtung betrifft, so war sie durchaus zu-

1) Ich habe denselben Gegenstand, jedoch in völlig abweichender Form, in der Einleitung meiner Arbeit: „Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexikalischer und grammatischer Beitrag zur Kenntnis des Mittelarabischen. I. Lexikalischer Teil" (Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1902) behandelt.

treffend. Allein die für dieselbe beigebrachten Erklärungen waren gänzlich verfehlt. Man muß sich nur auf die allgemeinen Verhältnisse der jüdisch-arabischen Periode besinnen, um sofort einzusehen, daß von einer sozialen und kulturellen Absonderung in jener Zeit nicht die Rede sein kann. Daß die Juden damals eifrigen, teilweise mitbestimmenden Anteil am politischen Leben ihrer Wohnländer nahmen, ist allgemein bekannt. Daß die jüdischen Denker und Gelehrten in ihren philosophischen Anschauungen und wissenschaftlichen Leistungen auf das Tiefste von ihren muslimischen Nachbarn beeinflußt wurden, braucht kaum erwähnt zu werden. Aber der Einfluß der arabischen Kultur auf die Juden jener Länder stellt sich als immer weitreichender und immer tiefdringender heraus, je mehr man sich in das Studium jener Epoche vertieft und jenen feineren Beziehungen nachspürt, die unter der Oberfläche verborgen liegen. Wenn man sieht, daß ein so durch und durch jüdischer Denker wie Bachja ibn Pakuda sein für das jüdisch-religiöse Leben epochemachendes Werk mit Zitaten aus muhammedanischen Autoren förmlich spickt[1]) und schon in dem Titel desselben — „Pflichten des Herzens" — den muhammedanischen Einfluß verrät; wenn man bedenkt, daß die gefeiertesten neuhebräischen Dichter im Banne arabischer Bilder und Redewendungen stehen[2]), und daß selbst der große jüdische Nationaldichter, „seines Volkes Licht und Leuchte", trotzdem er die Übertragung des arabischen Metrums auf das Hebräische für Abtrünnigkeit und Nachahmung heidnischer Sitten erklärt[3]), ein eifriger Wahrer und Förderer jener Kunstform wurde[4]); wenn man schließlich in Betracht zieht, daß die gesamte religiöse Terminologie der Juden, selbst da wo sie die Grundlagen des Judentums berührt, beinahe als ein Abklatsch der muhammedanischen Kunstsprache bezeichnet werden darf[5]), — dann wird man wohl zu-

1) Vgl. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidâja ilâ farâiḍ al-qulûb, p. 6, Anm. 1.

2) Vgl. den grundlegenden Artikel von Goldziher, Bemerkungen zur neuhebräischen Poesie, Jewish Quarterly Review XIV, p. 719ff.

3) Kusari II 78. 4) Vgl. Goldziher, a. a. O. p. 726.

5) Es sei hier nur darauf verwiesen, daß Jehuda Hallewi den Grundbegriff seines nationaljüdischen Systems — die „Kernhaftigkeit" Israels — mit einem koranischen

geben müssen, daß die sozialen und kulturellen Voraussetzungen für einen spezifischen jüdischen Dialekt in jener Epoche gänzlich fehlen. Der Anschluß der Juden an die arabische Kultur läßt sich sowohl extensiv wie intensiv mit dem Anschluß der modernen Juden an die Zivilisation Westeuropas vergleichen, — wenn er auch infolge des religiösen Charakters der arabischen Kultur für das Judentum lange nicht so gefährlich war, — und die Vorstellung, die bei den gebildeten Juden in den arabischen Ländern einen besondern Judenjargon voraussetzt, ist ebenso widersinnig wie die oft böswillig aufgestellte Behauptung, daß die modernen gebildeten Juden in den zivilisierten Ländern sich im Gebrauche ihrer Landessprache von ihren nichtjüdischen Mitbürgern unterscheiden.

Sollte aber nicht der abweichende Charakter des von den jüdischen Schriftstellern gebrauchten Arabisch auf Kosten des Hebräischen gesetzt werden, das ihnen allen von frühester Kindheit an geläufig war? Auch hier genügt die einfache Besinnung auf eine allgemeine Tatsache, um die völlige Unhaltbarkeit dieser Behauptung einzusehen. Es ist wahr, daß die jüdischen Schriftsteller und Gelehrten, — im Gegensatz zu den Massen, denen die Kenntnis des Hebräischen immer mehr abhanden kam, — das Hebräische gründlich kannten und studierten. Aber — und dieses aber ist entscheidend — es war niemals mehr als eine Gelehrtensprache, die Sprache des Studiums und nur teilweise des literarischen Gebrauchs, keineswegs Sprache des Lebens und des Umgangs. Wie hätte aber eine tote Sprache, wie tief und umfassend auch immer die Kenntnis derselben gewesen sein mag, auf eine lebendige Sprache einwirken können, die tagtäglich schriftlich und mündlich gebraucht wurde? Das wäre ebenso widersinnig, als wenn man einem deutschen Gelehrten auf Grund seiner lateinischen Kenntnisse den korrekten Gebrauch seiner Muttersprache abstreiten wollte. Viel eher wäre es verständlich, wenn im Gegenteil das Hebräische der arabisch sprechenden Schrift-

---

Ausdruck bezeichnet (צפורה = hebr. סגולה Kusari I 95) und daß Maimonides sein Ideal Moses fortwährend mit islamischen Titeln belegt, vgl. Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's p. 78, Anm. 1. Die Beispiele für den muhammedanischen Einfluß auf die jüdische Terminologie können ins Unzählige vermehrt werden.

steller jüdischen Ursprungs den Einfluß ihrer Muttersprache verriete. In der Tat tritt auch dieser Einfluß in der hebräischen Literatur jener Zeit klar und deutlich zu Tage. Das Hebräische jener Epoche ist mit Arabismen aller Art förmlich durchsetzt, und selbst die Werke der gefeiertesten Dichter machen davon keine Ausnahme. Das Übersetzungshebräisch der Tibboniden, das, wie man richtig bemerkt hat, nur dann vollkommen verständlich wird, wenn man es in die Originalsprache zurückübersetzt, ist geradezu barbarisch[1]), was freilich nicht ausschließt, daß die jüdische — und auch die nichtjüdische — Nachwelt ihnen zu tiefem Danke verpflichtet ist. Aber selbst der hebräische Stil des Maimonides, der an sich ein Muster von Klarheit und Bündigkeit ist, zeigt die tiefsten Spuren des Arabischen. Untersucht man dagegen das Arabische jener Zeit auf etwaige hebräische Einflüsse, auf Hebraismen hin, dann stellt sich heraus, daß dieselben im Bereiche der Grammatik überhaupt nicht[2]), auf dem Gebiete der Lexikographie in ganz verschwindendem Maße zum Vorschein kommen.

Eine genaue Untersuchung des arabischen Wortschatzes des Maimonides, die der Verfasser dieses Artikels vornahm, förderte bloß die folgenden Hebraismen zu Tage: بَرَك III = einen Segensspruch (ברכה) hersagen, زَكَى = זכה, طَبَل = טבל, نَهَج = נהג, فَاسُوق = פָּסוּק (vgl. meinen Sprachgebrauch des Maimonides, I, p. XII, Anm. 3, خَرَج = [sc. ידי חובתו] יצא streicht Goldziher, s. das. p. 119). Zu فَاسُوق pl. فَوَاسِيق gehören auch solche Wortbildungen wie מחאזיר „Machsorim", סדאדיר „Siddurim" und andere, die aber bei Maimonides nicht vorkommen. Man sieht deutlich, daß alle diese Bezeichnungen dem religiösen Gebiete entstammen, auf dem die Beeinflussung durch das Hebräische ganz natürlich erscheint. An dieser Stelle muß auch die eigentümliche Verbindung des Hebräischen mit dem Arabischen erwähnt werden, die in in der Behandlung halachischer Themata zu Tage tritt. Einige charakteristische, manchmal geradezu kuriose Beispiele dieses sprachlichen Mischmaschs

1) Man vergleiche das interessante Bekenntnis des Jehuda ibn Tibbon in der Einleitung zu der Übersetzung des Sefer Harikma (ed. Kirchheim, p. III), daß er oft hebräische Sprachfehler mache, weil er Arabisch denke und daher unwillkürlich arabische Konstruktionen auf die hebräische Sprache übertrage. Vgl. „Sprachgebrauch des Maimonides", p. XII, Anm. 3.

2) Der Gebrauch von اَنْ mit folgendem وَ ist schwerlich auf den Einfluß des rabbinischen ..ו הואיל zurückzuführen, wie Baneth (Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer, p. 123) vermutet hat.

seien hier aus Maimonides' Mischnahkommentar angeführt: Tohoroth, ed. Derenbourg I 6, 11 اثنين وثلاثين אַב 32 Hauptunreinheiten, das. 14, 24; 18, 16 الف משקה tausend Getränke; Einleitung in die Mischna, ed. Hamburger 18, 27 الالف חכם, 18, 28 الالف נביא المعظم tausend angesehene Propheten (die gewöhnliche Form für die Verbindung von hebräischen Substantiven mit arabischen Zahlwörtern); Sefer Hamiṣwoth, ed. Bloch 278, 2 هذه אלשני לאוין جاءت. Tohoroth I 169, 8 تَبْقَى תְקַבֵּל, 201, 5 v. u. تَرجع לא תקבל טומאה, II 18, 20 ليست תִּכָּנֵס, III 8, 14. 16 لم תגע, II 23, 4 لم יאהילו, 87, 9 v. u. لم יגזרו (die Konstruktion mit لم sehr häufig), III 226, 9 v. u. ف גְזֵרוּ; Sefer Hamiṣwoth 200, 2 فان עבר ולא נהרג فقد חלל את השם; Tamid, ed. Fried, 28, 11 v. u. ان الذى יקטיר الקטרת ما הקטיר אותה قبل ذلك; Kidduschin, ed. Nurock, 7, 7 وان لم يكن لها עליו קדושין, das. 42, 3 وكان نقول هى فقط קדושיה קדושין .. اما الאב فلا.
Die Beispiele lassen sich bis ins Unendliche vermehren. Doch beweisen sie nichts für den Einfluß des Hebräischen, sondern ergeben sich lediglich aus dem Charakter des Gegenstandes, „wie ja schließlich auch beispielsweise der deutsche Mediziner, wenn er Themata seines Faches behandelt, notwendig zum lateinischen Wortschatz greifen muß“[1]). Freilich ist die Verbindung des Hebräischen mit dem Arabischen infolge ihrer Verwandtschaft viel leichter und inniger. Im More des Maimonides, der nicht halachischer Natur ist, finden sich derartige Konstruktionen nur selten.

Worauf aber läßt sich nun wirklich die unbestreitbare Verschiedenheit des arabischen Sprachgebrauchs der jüdischen Autoren von dem der muhammedanischen Schriftsteller zurückführen? Die Erklärung liegt unserer Ansicht nach nicht im jüdischen Ursprung jener Autoren, sondern in der eigentümlichen Entwicklung der muhammedanischen Literatur, richtiger gesagt, Literatursprache. Man weiß, wie innig Sprache und Religion im Orient mit einander verbunden sind. Aber in ganz besonderem Maße ist dies im Islam der Fall, der sogar den eigenartigen sprachlichen Charakter des Koran unter den Beweisen für dessen Göttlichkeit anführt. Es ist daher natürlich, daß der literarische Sprachgebrauch dem des Koran und der ihm nahestehenden Traditionsliteratur möglichst treu nachgebildet und jede Abweichung von demselben als etwas religiös Bedenkliches betrachtet wurde. Andererseits aber ist es ebenso natürlich, daß das Volk, dem seine Sprache eine unbewußte, natürliche Funktion ist, sich nicht

1) S. meinen: Sprachgebrauch des Maimonides, p. XII.

im geringsten um die Bedenken der Philologen und Theologen kümmerte und seine Sprache ruhig und stetig weiterentwickelte. So entstand und erweiterte sich jene Kluft zwischen dem Schriftarabisch und dem Gemeinarabisch, die die Puristen mit großem Eifer aber mit geringem Erfolge zu überbrücken suchten. Es ist daher leicht begreiflich, daß die jüdischen Schriftsteller, die den von der religiösen Literatur ausgehenden Einflüssen vorurteilslos gegenüberstanden, sich in ihren Werken eines Arabisch bedienten, das der im praktischen Leben gebrauchten Sprache viel näher kam. Der eigentümliche Sprachgebrauch der jüdischen Schriftsteller geht also nicht darauf zurück, daß die Juden im Gebrauche der arabischen Sprache von ihrem Judentum beeinflußt wurden, sondern, im Gegenteil, darauf daß sie sozusagen arabischer waren als die Araber und ein viel natürlicheres, der lebenden Sprache näherstehendes Arabisch schrieben als ihre an religiöse Rücksichten gefesselten muhammedanischen Kollegen. Der Verfasser hält daher noch immer an der von ihm anderweitig ausgesprochenen paradox klingenden Behauptung fest, „dass für die Zwecke einer genetischen Sprachforschung, die nicht das Absichtliche und Gekünstelte, sondern überall das Absichts- und Bewußtlose sucht und nur dasjenige gelten läßt, was der Mensch in seinem dunklen Drange, sich des rechten Weges wohl bewußt, produziert, — die Sprache der jüdischen Autoren weit wichtigeres und wertvolleres Material liefert als die gleichzeitigen Erzeugnisse der muhammedanischen Schriftsteller“ [1]).

Indessen waren die Juden nicht die einzigen, die sich in dieser Beziehung Freiheiten herausnahmen. Diejenigen Schriftsteller, die Gegenstände behandeln, welche der religiösen Interessensphäre einigermaßen fernstehen, scheuen sich keineswegs oder richtiger sind sich oft gar nicht bewußt, Formen und Wendungen zu gebrauchen, die man früher als spezifisch jüdisch zu betrachten pflegte. Das Arabisch dieser Autoren, das man sehr passend als Mittelarabisch bezeichnet hat, ist von der arabischen Philologie lange nicht genügend oder richtiger überhaupt nicht beachtet

1) Der Sprachgebrauch des Maimonides, p. XIV.

worden. August Müller war der erste, der den Sprachgebrauch eines dieser Autoren, des berühmten Arztes Ibn Abî Uṣeibi'a, eines Arabers von echtem Schrot und Korn, — der, nebenbei bemerkt, mit dem Sohne unseres Maimonides befreundet und mit ihm zusammen in demselben Krankenhause thätig war — einer genauen Analyse unterwarf und dessen sprachliche Eigentümlichkeiten systematisch zusammenstellte [1]). Für den Forscher der arabisch-jüdischen Literatur ergab sich daraus das äußerst interessante Resultat, daß die aus Ibn Abî Uṣeibi'a belegten Erscheinungen zum größten Teile mit denen des arabisch-jüdischen Sprachgebrauchs identisch sind. Freilich gibt es noch einige wenige Eigentümlichkeiten, die sich im Sprachgebrauch der muhammedanischen Schriftsteller, selbst der „mittelarabischen", nicht nachweisen lassen [2]). Aber das dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach an unserer noch mangelhaften Kenntnis dieser Sprachstufe des Arabischen liegen.

Eine genaue Analogie zu der oben besprochenen Erscheinung bietet das Griechisch der Septuaginta. Bis vor kurzem noch glaubte man darin ein Judengriechisch erblicken zu dürfen, dessen Eigentümlichkeiten sich durch den jüdischen Ursprung der Übersetzer erklären ließen. Eine Reihe von Papyri jedoch, die neulich in Ägypten gefunden wurden und die denselben Sprachcharakter aufweisen, zeigen die völlige Unhaltbarkeit jener Anschauung und legen die Vermutung nahe, daß die Sprache der Septuaginta kein Judengriechisch sondern ein Gemeingriechisch ist, das der im gewöhnlichen Leben gebrauchten Sprache näher steht als das übliche uns bekannte Schriftgriechisch. Vergleiche die lichtvollen Darlegungen über diese Frage in Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1902, p. 289 ff.

Nachdem wir auf diese Weise festgestellt haben, daß die Sprache der jüdischen Autoren sich in den Rahmen des allgemeinen Sprachgebrauchs jener Zeit einfügen läßt, müssen wir endlich zum eigentlichen Gegenstand dieses Artikels zurückkehren und die spezielle Frage zu beantworten suchen: wie ist die Sprache unseres Schriftstellers beschaffen, mit anderen Worten: schrieb Maimonides ein gutes Arabisch? Die Beantwortung dieser

1) Über Text und Sprachgebrauch von Ibn Abî Uṣeibi'a's Geschichte der Ärzte, Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der Kgl. bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Jg. 1884.

2) Ich rechne dazu beispielsweise den Gebrauch von لَا mit häufig nachfolgendem ي. Siehe oben S. 424, Anm. 2.

Frage wird von dem Maßstab abhängen, mit dem man an sie herangeht. Wenn man die Sprache des Maimonides an dem sogenannten klassischen Arabisch mißt, wird man die Frage verneinen müssen. Maimonides verwechselt die Kasus und Modi [1]), beachtet nicht die recht komplizierten Regeln über die Zahlwörter, löst oft die Sätze aus dem straffen Zusammenhang der arabischen Syntax und gebraucht Anakoluthe in Menge. Er bedient sich einer großen Anzahl von neuen Worten oder, noch viel häufiger, von alten Worten in neuen Bedeutungen, die in der „klassischen" Sprache verpönt sind, und dergleichen Erscheinungen mehr. Beurteilt man dagegen die Sprache des Maimonides an der Hand des späteren „mittelarabischen" Sprachgebrauchs, dann muß man anerkennen, daß Maimonides ein vorzügliches Arabisch schreibt, ein viel besseres als etwa Jehuda Hallewi oder gar Saadia. Die grammatischen und lexikalischen Eigentümlichkeiten teilt er zwar mit seinen jüdischen Fachgenossen. Aber seine Sprache ist reiner und der Bau seiner Sätze, die oft von ungeheurer Länge sind, ist viel harmonischer und durchsichtiger als der der anderen jüdischen Schriftsteller. Maimonides' Sprache ist klar, scharf, gedrungen, voll Kraft und Saft, außerordentlich fließend und oft von großem Wohlklang. Doch hier überschreiten wir bereits die uns in diesem Artikel gezogenen Grenzen. Indem wir die Sprache des Maimonides näher zu charakterisieren versuchen, verfallen wir unwillkürlich in eine Darstellung seines Stiles, dem ein besonderer Artikel in diesem Sammelwerke gewidmet ist.

1) Dies bleibt bestehen, selbst wenn man einen Teil der Eigentümlichkeiten auf Kosten der Abschreiber setzt.

Der Stil des Maimonides.

Von

Israel Friedlaender.

Wenn es wahr ist, daß der Stil der Mensch ist, dann müssen wir von einer so eigenartig ausgeprägten Persönlichkeit wie Maimonides auch einen eigenartigen Stil erwarten. Diese Erwartung wird uns auch keineswegs täuschen. Eine Betrachtung der literarischen Tätigkeit des Maimonides von diesem speziellen Gesichtswinkel aus wird uns die Überzeugung beibringen, daß Maimonides nicht nur einer der tiefsten Denker, sondern auch einer der glänzendsten Schriftsteller des Judentums ist, der Gedankentiefe und Formenschönheit in meisterhafter Weise miteinander in Einklang zu bringen versteht.

Maimonides legt großen Wert auf die äußere Darstellung der Gedanken und faßt den Beruf des Schriftstellers außerordentlich ernst auf. „Du mußt wissen, sagt Maimonides in einem seiner Briefe[1]), daß derjenige, der es unternimmt, öffentlich zu sprechen oder zu predigen, das, was er sagen will, sich nicht weniger als viermal überlegen und es sich recht fest einprägen soll. Dann erst darf er sprechen. Wer aber etwas schriftlich fixieren und in einem Buche verewigen will, der soll es tausendmal durchsehen, wenn es ihm möglich ist.“ Trotzdem muß man, wenn man Maimonides' Stil und seine Auffassung desselben nicht gänzlich verkennen will, gleichzeitig im Auge be-

1) Kobez teschuboth ha-Rambam, ed. Lichtenberg II 12a, zweite Spalte, letzte Zeile.

halten, daß Maimonides auf den Stil als solchen gar keinen Wert legt. Dies folgt aus der ganzen Weltanschauung des Maimonides, die durchaus teleologisch, ich möchte sagen, idealistisch-utilitaristisch ist, indem sie alles vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus — wenn auch einer idealen Zweckmäßigkeit — betrachtet, und den gesamten Verlauf des Universums sowie des menschlichen Lebens dem einen großen Zweck — der Anschauung Gottes — dienstbar macht. Es ist eine Blasphemie, Gott eine Handlung zuzuschreiben, die auf keinen bestimmten Zweck gerichtet ist[1]), und ebenso ist im Leben der Menschen eine jede Handlung, die nicht auf den großen Endzweck — die Anschauung Gottes — gerichtet ist, unmoralisch[2]). Ein Begriff wie die „interesselose Betrachtung" bei Kant, deren Bedeutung gerade in der Zwecklosigkeit des angeschauten Dinges besteht, wäre für Maimonides eine unvollziehbare Vorstellung. Maimonides ist ein Feind der Poesie, weil sie ihrem Wesen nach ästhetischer, aber nicht ethischer, d. h. teleologischer Natur ist, — eine Feindschaft, die von der größten Tragweite für seine Gedankenwelt wurde, da sie ihn zwang, die Poesie der Bibel in eine Philosophie der Bibel umzudeuten. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, kann der Stil keine selbständige Bedeutung beanspruchen, sondern muß sich darauf beschränken, ein Mittel zum Zweck zu sein, der hier kein anderer sein kann als die adäquate Übermittlung von Ideen. Wird aber dieser Zweck als Maßstab angelegt, dann ist das erste Erfordernis des Stiles nicht Schönheit, sondern Klarheit. Klarheit ist auch der hervorstechendste Zug in der Darstellung des Maimonides. Sie zeigt sich nicht nur im eigentlichen Stile des Maimonides, sondern sie tritt auch in überwältigender Weise in der ganzen Anlage seiner Werke zu Tage, die ihn als den größten Systematiker des Judentums kennzeichnet. Für den Systematiker jedoch, dessen Eigenheit darin besteht, die ganze Aufmerksamkeit des Lesers auf einen einzigen Hauptpunkt zu konzentrieren und die Nebenpunkte nur insofern zu berücksichtigen, als sie zur Be-

1) More III 25.
2) Acht Kapitel, Kap. 5.

leuchtung und Veranschaulichung des Hauptpunktes beitragen[1]), ist Klarheit unzertrennlich von Bündigkeit. Auf diese bündige Kürze seines Stiles, die nicht nur alles zu sagen, sondern auch vieles zu verschweigen versteht, tut sich Maimonides mit der stolzen Bescheidenheit, die ihm eigen ist, mehrfach zugute. „Alle unsere Werke sind sauber und gesiebt. Wir haben nicht die Absicht, den Umfang unserer Werke anschwellen zu lassen oder unsere Zeit mit nutzlosen Auseinandersetzungen zu vergeuden. Wenn wir daher etwas erläutern, so erläutern wir nur das, was unbedingt erläutert werden muß, und nur soweit, als es zum Verständnis notwendig ist, beschränken uns daher im allgemeinen in unseren Werken auf eine kurze Darstellung des Gegenstandes . . ." „Ihr, die ihr meine Werke studiert, wisset ja, daß ich stets danach strebe, alle Diskussionen und polemischen Auseinandersetzungen zu vermeiden, ja, wäre ich imstande, den ganzen Talmud in einem Abschnitte zusammenzufassen, ich würde ihn sicherlich nicht auf zwei ausdehnen"[2]). Maimonides fordert öfters die Leser auf, seine Werke nicht wie gewöhnliche Lektüre zu behandeln, „die man in den Mußestunden zwischen den Freuden des Weines und der Liebe durchfliegt"[3]), sondern sie mehrere Male und mit gespannter Aufmerksamkeit zu lesen. „Lies meine Werke zu wiederholten Malen und denke über sie aufmerksam nach. Sollte dich deine Einbildung zum Glauben verleiten, daß du den Inhalt nach einmaligem oder sogar zehnmaligem Lesen begriffen hast, dann, bei Gott, hat sie dich zu etwas Törichtem verleitet. Du darfst nicht darin (in der Lektüre dieses Buches) rasch vorgehen. Denn ich habe es nicht niedergeschrieben, wie es sich gerade fügte, sondern nach langem Nachdenken und Überlegen"[4]). Die Klarheit des Maimunischen Stiles wird in keiner Weise durch die langen Perioden beeinträchtigt, die Maimonides oft und gern

1) In seiner Einleitung zum More nennt Maimonides unter den schriftstellerischen Hilfsmitteln auch die Vernachlässigung der Details, um einen schwierigen Gegenstand leichter verständlich zu machen.

2) Kobez II 10a, zweite Spalte.

3) Vgl. More I 2.

4) Einleitung zu Perek Chelek gegen Ende, vgl. auch Einleitung zu Seder Tohoroth, gegen Ende.

— infolge seines Strebens nach möglichster Kürze — gebraucht. Seine Perioden sind so kunstvoll und logisch gegliedert, daß sie trotz ihrer Länge vollkommen durchsichtig sind. Eine glänzende Probe dieser wunderbaren Kunst, verwickelte Gedankenknoten in einzelne Fäden aufzulösen, findet man am Ende des ersten Bandes des More, wo Maimonides die Beweise der Mutakallimûn für die Einheit Gottes darstellt. Diese Kapitel, die die verzwicktesten metaphysischen Probleme in vollendeter Klarheit dem Leser vorführen, verdienten noch heute als Einführungsmittel in die Philosophie benutzt zu werden. Ein geradezu überwältigender Beweis jedoch für die Eigenartigkeit der Maimunischen Darstellungsweise liegt in der Tatsache, daß trotz seines — nebenbei, offen zugestandenen — Bestrebens seine philosophischen Anschauungen vor der Menge zu verhüllen, sein More gegen seine Absicht ein Werk von entzückender Klarheit und Durchsichtigkeit geworden ist.

Indessen machen noch Klarheit und Bündigkeit allein keinen Stil, am allerwenigsten einen charakteristischen Stil aus. Dazu gehören eine Reihe von Ingredienzien, die wie die chemischen Bestandteile dem Wasser, so dem Stile eines Schriftstellers erst Geschmack und Eigenart verleihen. Und auch diese fehlen bei Maimonides nicht. Man muß bedenken, daß Maimonides nichts weniger als einseitig war. Er war zu sehr ein Mann des Lebens, um ein abstraktes Prinzip kurzsichtig und einseitig zu übertreiben und die zahllosen Modifikationen zu verkennen, die ein jedes Prinzip in der Anwendung auf die lebendige Wirklichkeit zu erleiden hat. Wie er in seinem Moralsystem, — nach welchem nur das Nützliche, das, was den Menschen an Geist und Körper gesund erhält und ihn so zu metaphysischem Nachdenken befähigt, angestrebt werden soll, — dennoch die Berechtigung des Angenehmen anerkennt, insofern es zur Erfrischung und Anregung beiträgt und so indirekter Weise eine intensivere Denktätigkeit zur Folge hat, in derselben Weise bedient er sich für seinen Stil, der an sich nichts als eine adäquate Wiedergabe der Gedanken sein soll, aller zulässigen Hilfsmittel, die auf indirektem Wege zur Erreichung jenes Zieles beitragen, sei es, daß sie den Gegenstand anschau-

licher machen oder durch Einwirkung auf den Leser dessen Aufnahmefähigkeit steigern. Zu diesen Hilfsmitteln gehört in erster Reihe der Gebrauch von Bildern, die in erweitertem Umfange als Vergleiche auftreten. Ein Bild oder ein Vergleich, der Sinnenwelt entnommen, bringt dem in sinnlichen Vorstellungen sich bewegenden Denken der meisten Menschen einen Gedanken viel leichter und schneller bei als die tiefsinnigsten abstrakten Auseinandersetzungen. Maimonides gebraucht daher mit großer Vorliebe und ebenso großer Meisterschaft Bilder und Vergleiche, in deren Anwendung er ja die biblischen Schriftsteller als seine unerreichbaren Vorbilder betrachtet. Einige Beispiele, die sich beliebig vermehren lassen, mögen das Gesagte erläutern[1]). Einzelne Bilder: „er schleudert die Pfeile seiner Unwissenheit gegen ihn" (More, Einleitung). „Ihre Gehirne wurden durch falsche Anschauungen beschmutzt" (ib.). „Eine Lampe, die die Verborgenheiten dieser Abhandlung erleuchtet" (ib.). „Dies (die Erklärung der Anthropomorphismen in der Bibel) ist ein Schlüssel, öffnend viele Orte, die durch Tore abgeschlossen sind" (ib. Ende)[2]). „Er lasse nicht los die Zügel der Rede" (More II). „Halte fest an diesen Gedanken, denn er ist eine Mauer, die ich um die Religion herum gebaut, damit sie sie rings umgebe und die Steine, die die Schleuderer gegen sie werfen, zurückhalte" (ibidem II 17). Vergleiche: Die Genüsse im Diesseits und im Jenseits haben nichts miteinander gemein. „Wenn einer von uns, der dessen für würdig befunden wird, diese Stufe nach dem Tode erreicht, dann wird er wohl die körperlichen Genüsse gar nicht empfinden können und wird sie auch nicht haben wollen, ebensowenig wie ein mächtiger König bereit ist, sein Königreich aufzugeben und wieder auf der Straße Ball zu spielen, obwohl es doch zweifellos eine Zeit gab, in der er das Ballspiel dem Königreich vorzog" (Einleitung zu

1) Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß nicht immer sicher ist, ob die angeführten Redewendungen sich ausschließlich bei Maimonides finden, oder auch sonst gebräuchlich sind. Es macht auch schließlich keinen großen Unterschied, da ja die Eigenart des Schriftstellers davon abhängt, wie und wann er die Hilfsmittel der Sprache anwendet.

2) Das Bild von Tor und Tür in diesem Zusammenhange kommt auch sonst öfters vor.

Perek Chelek). — Die Thora stellt denen, die ihre Gebote befolgen, jenseitigen Lohn in Aussicht, wie man einem Jungen, um ihn zum Lernen anzuhalten, zuerst Naschwerk, dann Kleider, Geld, Ehren usw. in Aussicht stellt[1]) (ib.). — Metaphysik ist die wichtigste und erhabenste Wissenschaft. Trotzdem ist sie für unreife Menschen äußerst gefährlich, ebenso wie Fleisch und Wein für den Säugling (More I 33). — Man kann Gott auf gröbere und feinere Weise beschreiben, wie man den König bezeichnen kann als den hochgewachsenen Greis von weißer Hautfarbe oder als einen, der von bewaffneten Reitern umgeben ist, aber auch in feinerer Weise, indem man auf einen unansehnlichen und schwächlichen Geldwechsler hinweist, der vor seinem Geldtisch steht und der einen riesenstarken Kerl, der ihn demütig um einen Pfennig anbettelt, mit Schimpf und Spott wegjagt, ohne daß dieser remonstriert (I 46). — Die Möglichkeit, Gott auf dem Wege negativer Attribute zu erkennen, wird an der Art und Weise illustriert, wie man einem Manne, der nie ein Schiff gesehen, durch bloße Verneinungen einen annähernden Begriff von demselben beibringen kann (I 60). — Die Verschiedenheit, die zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen besteht, wird äußerst glücklich veranschaulicht durch die Verschiedenheit zwischen unserem Wissen von einer Wasseruhr und dem Wissen ihres Urhebers, der sie kannte, bevor sie existierte (III 21). — Die verschiedenen Stufen der Gotteserkenntnis werden durch den schönen Vergleich mit einem König veranschaulicht, dessen Existenz außerhalb der Hauptstadt, innerhalb derselben, am Hofe und endlich im Thronsaal erkennbar ist (III 51). — Die Wirkungskraft der Vergleiche wird noch bedeutend erhöht, wenn der Effekt des Kontrasts hinzukommt, der auch sonst gern gebraucht wird. „Dieser Geldwechsler ist, wie du siehst, ein schwächlicher Mensch und von kleiner Statur. Er hat diesen großen Haufen von Denaren vor sich liegen, und vor ihm steht ein armer Mensch, von riesigem Bau, kräftig, und bettelt ihn um einen Pfennig an" (I 46). — Nach Aristoteles, der die Providenz Gottes über die Individuen leugnet, besteht kein Unter-

1) Vgl. über den anderweitigen Gebrauch dieses Vergleiches Rosin, Ethik des Maimonides p. 60, Anm. 4.

schied zwischen dem Abfallen eines Blattes oder dem Falle eines Steines und dem Untergang jener hochbedeutenden, frommen Männer, die in dem (untergegangenen) Schiffe waren. Ebensowenig unterscheidet Aristoteles zwischen einem Ochsen, dessen Excremente auf einen Haufen von Ameisen fielen und sie zerdrückten, und zwischen einem Gebäude, das ins Schwanken geriet und über den darin Betenden zusammenstürzte, oder zwischen einer Katze, die eine Maus überfiel und zerriß, oder einer Spinne, die eine Fliege zerriß[1]), und einem Löwen, der aus Hunger einen Propheten überfiel und ihn zerfleischte" (More III 17). — Die Thora ist ihrem gesamten Umfange nach eine Offenbarung Gottes und es ist kein Unterschied zwischen den Versen: „und die Söhne Cham's waren Kush, Mizraim, Put und Kanaan" (Gen. 10, 6) oder: „und der Name seines Weibes war Mehetabel die Tochter Matred's" (Gen. 36, 39) und den Versen: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Lande Ägypten" (Ex. 20, 2) und „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott ist ein einiger Gott!" (Deuter. 6, 4) (Einleitung zu Perek Chelek).

Man sieht aus manchen der angeführten Beispiele, daß Maimonides gerne eine kräftige Sprache gebraucht. Oft wird der Ausdruck drastisch, ohne jedoch jemals ins Vulgäre zu verfallen[2]). „Unser Werk (der Kommentar zur Mischnah) ist nicht dazu da, um Steinen Verstand beizubringen, sondern um denjenigen verständlich zu sein, die Verstand besitzen" (Einleitung zur Mischnah). — „Die Leute, die an die Körperlichkeit Gottes glauben, rechnen sich zu den Weisen Israels, aber in Wahrheit sind sie die Dümmsten der Menschen und irren gleich dem Vieh, da ihr Gehirn voll ist von Verrücktheiten alter Weiber" (Kobez II 8a erste Spalte). — „Glaube nicht daran, was die nichtjüdischen Narren und die

1) Die Beispiele von der Katze und der Spinne kehren in dem Sendschreiben nach Marseille (Kobez II 25b zweite Spalte) wieder.

2) Ich halte daher das sog. Testament Maimonides' an seinen Sohn, in dem die geschmacklose Stelle vorkommt: „sie (die Gelehrten Frankreichs) erkennen Gott nur während sie gekochtes Ochsenfleisch essen, das mit Essig und Knoblauch gewürzt ist, so daß der Duft des Essigs und der Dampf (sic) des Knoblauchs ihnen ins Gehirn steigen, und sie glauben, daß sie dann jeder Zeit Gott zu erkennen vermögen" — für eine grobe Fälschung. Vgl. Bacher, Bibelexegese des Maimonides, p. 19.

Mehrheit der jüdischen Dummköpfe glauben" (Mischne Thora, Hilchoth Teschuba V 2). — „Der Mensch soll nicht alles essen, wonach es ihn gelüstet, wie ein Hund oder ein Esel" (ib. Hilchoth Deoth III 2). „Der Gelehrte soll während des Sprechens nicht schreien und Skandal machen gleich Tieren und wilden Bestien" (ib. V 7). —

Als ein ungemein wirkungsvolles stilistisches Hilfsmittel, welches durch seinen belebenden Effekt auf den Leser dessen Aufmerksamkeit und Aufnahmefähigkeit steigert, wird der Witz öfters von Maimonides angewandt. Doch äußert sich der Witz, wie bei den meisten Juden, nicht in der Form des Humors, der seiner Natur nach zwecklos oder, wie Kant sagen würde, interesselos ist, sondern in der Form des Sarkasmus, der immer einen gewissen moralischen Anstrich hat. Sehr oft wird die Wirkung des Sarkasmus durch Verwendung von Bibelzitaten erhöht, die auch sonst von Maimonides gerne gebraucht werden, da ein Zitat, wenn es geläufig ist, eine Reihe von Vorstellungen automatisch auslöst und durch diese Ökonomie von stärkerer und schnellerer Wirkung ist. — „Die Wiederbelebung der Toten ist nur auf die Frommen beschränkt. Wie sollten auch die Frevler wiederaufleben, da sie ja schon bei Lebzeiten tot sind [1])" (Einleitung zu Perek Chelek). Die Vorgänger des Maimonides, die die 613 Gebote und Verbote zu zählen versuchten, verfuhren vollständig prinziplos: „sie steigen in den Himmel, sie stürzen in den Abgrund" (Psalm 107, 26). — Diejenigen, die die Aussprüche der Weisen wörtlich auffassen und diesen allerlei widersinnige Anschauungen zuschreiben, machen Gottes Verheißung (Deut. 4, 6) zu Schanden. Wenn die Nichtjuden sie hören würden, möchten sie lieber ausrufen: „Fürwahr ein töricht und elend Volk ist diese kleine Nation!" [2]) (Einleitung zu Perek Chelek). — „Am meisten aber tun dies die Prediger [3]), die den Leuten etwas verständlich zu machen suchen, was sie selber

---

1) Einen ähnlichen Ausdruck vgl. Sefer Hamiṣwoth, arab. Text ed. Bloch p. 188.

2) Im Hebräischen ist das Wortspiel ungemein treffend: רק עם סכל ונבל חגוי חקמן חזה.

3) Ausfälle gegen die Darschanim finden sich öfters, vgl. z. B. Kobez II 31b erste Spalte: כמו שמחביל כל דרשן.

nicht verstehen. Da sie aber nichts verstehen, sollten sie doch wenigstens schweigen. „O daß Ihr doch stille seid, damit es Euch als Weisheit ausgelegt werde!"[1]) (Hiob 13, 5. — Ibidem). „Wer sein Leben vor der Gewalt eines grausamen Königs durch die Flucht retten kann und es nicht tut, der gleicht einem Hunde, der zu seinem Gespei zurückkehrt" (Prov. 26, 11. — Mischne Thora, Hilchoth Jesode Hathora V 5).

Der Maimunischen Vorstellungsweise scheinbar widersprechend, aber als indirektes Mittel, das den Leser anzuregen und dadurch seine Auffassungsfähigkeit zu steigern dient, ist der Gebrauch gereimter Wortpaare. Selbstverständlich gibt es in jeder Sprache Wortverbindungen phonetischen Charakters, die zum Gemeingut geworden sind. Aber die Häufigkeit, mit der sie bei Maimonides vorkommen, macht es zur Gewißheit, dass dieser Gebrauch ein individueller Zug des Maimunischen Stiles ist. Aus der reichen Fülle des hierfür aufzubringenden Materials seien die folgenden Beispiele hervorgehoben:

ġâjatuhâ wa-nihâjatuhâ ihr Ziel und Ende More I 4a, Z. 9; II 42b l. Z., 73a, Z. 10; III 47a, Z. 6 v. u. und ö. — *al-ġarîb al-aǧîb* merkwürdig und wunderbar I 91b, Z. 8; II 92a, Z. 13; III 44b, Z. 9, 78a, Z. 4 v. u. und ö. — *jakuff wa-jaqif*[2]) er hält sich zurück und steht still I 16a l. Z., 36a 4 v. u. — *afʿâluhu wa-aqwâluhu*[3]) seine Taten und Reden I 15b, Z. 3 v. u., Sefer Hamiṣwoth 142, Z. 8. — *lâ bitaṣrîḥ walâ bitalwîḥ* weder ausdrücklich noch andeutungsweise II, 76b, Z. 3 v. u.; III 11a. — *at-taqdîr wat-tadbîr* die Abmessung und Einrichtung III 74b, Z. 7; 95b, Z. 15. — *taʿlîmuhu wa-tafhîmuhu* ihm beizubringen und verstehen zu geben III 2a. — *liʾl-ǧâhil waʾd-dâhil* dem Unwissenden und Gedankenlosen I 3a, Z. 3. — *at-taʿaddud wat-taǧaddud* die Vorbereitung und Erneuerung III 44a, Z. 8. — *aṣ-ṣâliḥ waṭ-ṭâliḥ* der Gerechte und der Frevler IV 48a, Z. 5. — *al-barâra waṣ-ṣaḥâra* die Wildnisse und Wüsten III 60a, Z. 6 v. u.

---

1) Derselbe Vers wird ähnlich gebraucht in Kobez II 9b, erste Spalte.

2) Muß natürlich ohne ʿrâb (die Modusendungen) ausgesprochen werden.

3) Sonst gebraucht Maimonides gewöhnlich den Plural *aqâwîl* statt *aqwâl*.

So sehen wir, daß der Stil des Maimonides, der ursprünglich nichts weiter als ein bloßes Hilfsmittel für eine adäquate Gedankenübermittlung sein sollte und über dieses Ziel hinaus keinerlei Wert beanspruchte, unwillkürlich an Selbständigkeit und Bedeutung gewann und schließlich nicht nur die unbedingt erforderliche Klarheit sondern auch die leicht entbehrliche Schönheit erhielt. Der Stil des Maimonides ist nicht nur wunderbar durchsichtig, sondern auch ungemein kraftvoll, plastisch, fließend, in seinem Flusse öfters den Leser hinreißend und sich in wohllautendem Ebenmaß bewegend. So kam es, daß der Stil des Maimonides, ohne daß er es merkte und sicherlich ohne daß er es wollte, jene Fülle und Eleganz erhielt, die den modernen Leser der maimunischen Werke auch da fesselt, wo ihr gedanklicher Inhalt, das Produkt einer überwundenen, wenn auch glorreichen Kulturstufe, jede aktuelle Bedeutung für ihn verloren hat.

* * *

Die vorliegenden Bemerkungen erheben in keinerlei Weise den Anspruch, eine systematische oder erschöpfende Darstellung des Stils des Maimonides zu bieten. Eine derartige Aufgabe würde eine umfassende Studie erfordern, die viel mehr Raum und Vorarbeit verlangte. Die vorstehenden Zeilen wollen lediglich einige Winke und Anregungen geben, und indem sie die hervorstehendsten Züge in Maimonides' Stil flüchtig zusammenfassen, den Beweis erbringen, daß Maimonides nicht nur ein origineller und tiefer Denker war, sondern auch seine Gedanken in eine würdige Form zu kleiden wußte und meisterlich die Kunst verstand, zu machen, „daß Alles frisch und neu und mit Bedeutung auch gefällig sei".

Das Buch der Gesetze.

(אלמכאלה פי עדד אלמצוות)

(ספר המצוות)

Nach seiner Anlage und seinem Inhalte untersucht

von

Moritz Peritz.

Als Maimonides, nach Vollendung seines Mishnah-Kommentars, daran ging, sein großes rabbinisches Werk „Mishneh-Tôrah" abzufassen, in welchem er eine wohlgeordnete Zusammenstellung aller biblischen und rabbinischen Vorschriften zu geben beabsichtigte, „so daß auch nicht eine einzige fehlen sollte"[1]: da hielt er es zunächst für unumgänglich, seinen Lesern darüber Gewißheit zu geben, daß in seinem Werke zum mindesten von den in der Heiligen Schrift erwähnten Gesetzen, deren Vollzähligkeit doch leicht nachzuprüfen möglich schien, keines übergangen sei. Zu diesem Zwecke wollte er am Anfange seines Werkes alle Gesetze der Reihe nach einzeln kurz aufzählen, um dann bei der Einteilung des Buches jedes am passenden Orte unterzubringen und so zu verhüten, daß auch nur ein einziges Gesetz vergessen werde[2]. Aber so einfach dieses Vorhaben auf den ersten Blick erscheint, so schwierig war doch seine Ausführung; doch geben wir hier Maimonides selbst das Wort.

1) Siehe: Le Livre des préceptes par Moïse ben Maimoun. ed. Moïse Bloch, Paris 1888, S. 1, Anfang bis Zeile 8 des arab. Textes (hebr. ספר המצוות ed. Lemberg 1860, Anfang der Vorrede bis Zeile 5). Wir zitieren ersteres Buch als L. d. pr. und das hebr. als סה"מ.

2) Ebenda S. 4, Zeile 6—10 (סה"מ Zeile 33 u. 34).

„Nachdem ich nun", so sagt er in der Vorrede zum Sefer hammizwôth[1]), „(über die Einrichtung des Buches) mit mir ins Klare gekommen war und daran ging, das Buch abzufassen und zunächst alle Gesetze in ihrem einfachen Wortlaute zu erwähnen und sie am Anfange des Werkes aufzuzählen, da brachen (alte) Wunden auf bei mir, von denen ich bereits seit Jahren gequält wurde; denn bei der Zählung der Gesetze wurde in einer Weise gefehlt, deren Ungeheuerlichkeit ich nicht zu beschreiben vermag." — Und in der Tat hat die Feststellung, was von den im Text des Pentateuch enthaltenen Vorschriften gezählt werden müsse, seine nicht wegzuleugnenden Schwierigkeiten. Im Talmûd[2]) ist nämlich davon die Rede, daß die Zahl der von Mosheh überlieferten Gesetze sechshundert und dreizehn sei, und zwar 248 Gebote und 365 Verbote. Mag nun der Aggadist R. Simlai, in dessen Namen diese Zahlen überliefert werden, sie zuerst gefunden haben, oder waren sie vielleicht eine ältere Überlieferung, welche R. Simlai nur zu erbaulichen Zwecken verwendet hat[3]); soviel steht fest, daß diese allgemein als richtig angenommenen Zahlen den späteren Forschern des Mittelalters nicht geringe Verlegenheit bereitet haben, wenn sie die 613 Gesetze aufzählen wollten. Eine rein äußerliche Zählung alles dessen, was allein im Pentateuch in der Gestalt einer Aufforderung zu einer Tätigkeit oder einer Unterlassung erscheint, ergibt nämlich eine unendlich viel größere Anzahl von Gesetzesbestimmungen als 613. Wer demnach diese Anzahl herausbringen wollte, war genötigt, da im Talmûd sich nirgends auch nur ein Hinweis auf das vorfindet, was gezählt werden müsse, selbständig nach eigenem Ermessen eine Auswahl zu treffen, ein Unternehmen, welches äußerst schwierig und bedenklich erschien und auch wirklich sehr lange unterblieb. Erst um die Mitte des achten Jahrhunderts wagte der gelehrte Verfasser der Halachôth g'dhôlôth, R. Shim'ôn aus Qahîrah[4]), eine Aufzählung der 613 Gesetze, die nun wie eine erlösende Tat betrachtet worden zu sein scheint; denn trotz ihrer offenbaren

1) Ebenda Zeile 16 ff. (ס"ח Zeile 38 ff.). 2) Makkôth 23 b.

3) Vgl. Revue des études juives Tome I, Paris 1880, S. 209 f. — Siehe auch Rosin: Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde usw., Breslau 1871, S. 13 f.

4) Vgl. Rosin a. a. O. S. 14, Anm. 3.

Mängel haben in den folgenden vier Jahrhunderten Gelehrte und Dichter sie sich zu eigen gemacht oder sind doch nur sehr wenig davon abgewichen, als ob alle selbständige Prüfung und Beurteilung abhanden gekommen wäre, und „als ob aller Verstand stillgestanden hätte bei den Worten dieses Mannes“ [1]), wie Maimonides in etwas bitterem Hohne sich vernehmen läßt. Dieser gewissenhafte und gründliche Forscher konnte die damals allgemein angenommene Zählung nicht verwenden; er begnügte sich auch nicht damit, wie es Ḥefez ben Jazliaḥ [2]), der Verfasser eines arabisch geschriebenen „Buches der Gesetze“ getan hatte, einige Fehler des Shimʿôn aus Qahîrah abzulehnen, im übrigen aber diesem zu folgen; vielmehr lag ihm daran, ganze Arbeit zu machen, mit dem willkürlichen, regellosen Zählen endgültig aufzuräumen und unter eingehender Beweisführung diejenigen Gesetze festzustellen, welche unzweifelhaft zu den 613 Mizwôth zu rechnen seien. Dieser Erwägung verdankt unser Sefer hammizwôth [3]) seine Entstehung. Maimonides selbst sagt darüber [4]): „Da ich nun überlegte, wie bekannt und allgemein verbreitet im Volke diese Zählung (des R. Shimʿôn aus Qahirah) sei, so war mir klar, daß, wenn ich jetzt die richtige Zählung, wie sie sein muß, kurz und ohne Beweis bringe, der erste, welcher sie liest, sie sofort für falsch halten wird, indem für ihn ein Beweis ihrer Unrichtigkeit darin liegen wird, daß sie anders ist als der und der angibt . . . . . Deswegen habe ich eingesehen, daß ich dem bereits erwähnten Werke (Mishneh-tôrah) eine Abhandlung voranschicken muß, in welcher ich die Zahl der Gesetze feststelle, und wie man sie zählen müsse, indem ich Bibelverse und diese erklärende Aussprüche der Weisen als Beweise anführe und Regeln voranschicke, nach denen man sich beim Zählen der Gesetze richten muß. Wenn dann ihre Zahl in dieser Abhandlung durch einen

1) Livre des préceptes, S. 5, Z. 2 (סה"מ a. a. O. Zeile 42 f., wo natürlich השכלים statt הסכלים zu lesen ist). 2) Vgl. Rosin a. a. O. S. 15, Anm. 3.

3) Es ist in arabischer Sprache verfaßt. M. nennt es hier und auch sonst (z. B. Verb. 181 u. Ende von Verb. 365) eine „Abhandlung“ (מקאלה), nicht „Buch“ (כתאב), wie L. d. pr. (S. VI, Anm. 4) anzunehmen scheint; sein Titel dürfte also nur אלמקאלה פי עדד אלמצוות („Abhandlung über die Zahl der Gesetze“) gewesen sein. — Über die drei hebr. Übersetzungen vgl. unten S. 450, Anm. 1.

4) L. d. pr. S. 5, Z. 3 von unten usw. (סה"מ a. a. O. von Zeile 38 an).

klaren Beweis, über den kein Zweifel ist, festgestellt ist, so wird für jeden Leser der Irrtum dessen offenbar sein, der anders zählt als wir . . . . . Ich will demnach alle Gesetze feststellen und sie einzeln aufführen, zugleich aber auch durch Beweise erläutern, was Zweifel erregen oder den irreleiten könnte, der nicht bewandert ist in den Bestimmungen des Gesetzes, um seinen Irrtum zu beseitigen und seinen Zweifel zu heben. Indessen beabsichtige ich nicht, in dieser Abhandlung über die religionswissenschaftliche Bedeutung jeder einzelnen Verordnung zu reden, sondern nur sie zu zählen, und wenn ich hierbei einige erkläre, so geschieht es nur in der Weise einer Worterklärung, daß man wisse, was dieses Gebot oder Verbot bedeute, und worauf dieser Ausdruck hinziele."

In den angeführten Worten hören wir von Maim. selbst nicht nur, was die Abfassung des Sefer hammizwôth veranlaßt hat, sondern zugleich, wie er bei Begründung der richtigen Zählung zu Werke zu gehen gedachte. Wir wollen seinen Winken und Andeutungen folgen, um die Anordnung des Stoffes im „Buche der Gesetze" zu erkennen und den dort nachweisbaren Quellen, die der Verfasser benutzt hat, nachzugehen.

Wenn Maim. hauptsächlich die Willkür und Regellosigkeit beklagt und geißelt, mit welcher bis zu seiner Zeit bei der Zählung der Gesetze verfahren wurde, so mußte er zunächst solche allgemeinen Regeln aufstellen und begründen, die bei einer sachgemäßen Zählung zu beachten waren und Aufschluß gaben, warum gewisse Gruppen von Gesetzen auszuschließen und andere mitzuzählen waren [1]). Solcher Grundregeln stellt Maim. vierzehn an die Spitze seiner Abhandlung, in der offenbaren Absicht, das weite, viele Tausende von Gesetzesbestimmungen umfassende Gebiet nach bestimmten Gesichtspunkten weise zu begrenzen und zu beschränken; denn, wenn man von einer Regel (VI) absieht, welche die auch vor Maim. gar nicht bestrittene Forderung aufstellt, daß Gesetze, welche ein Gebot und Verbot zugleich enthalten, einmal als Gebot und außerdem auch noch als Verbot gezählt werden müssen [2]), so geben sie alle eigentlich nur an, was alles nicht mitgezählt werden dürfe.

1) Ebenda S. 6, Z. 8 (סה"מ, auf der zweiten Seite der Einleitung Z. 12).
2) Ebenda S. 8, Z. 3 ff. (סה"מ ebenda Z. 34 f.).

So werden zunächst die zahlreichen rabbinischen Gebote und Verbote ausgeschlossen: das sind alle die, welche nicht in den Büchern Mosehs stehen, sondern erst von den übrigen Propheten oder den Weisen des Talmûd herrühren (Regel I). Als rabbinisch aber in dem Sinne, daß man sie nicht mitzählen dürfe, gelten auch fast alle solche Gesetze, die mit Hilfe der 13 Deutungsregeln und aus einem absichtlich hinzugefügten, zum Sinne nicht unbedingt erforderlichen Worte der Tôrah abgeleitet werden[1]); von solchen seien nur diejenigen mitzuzählen, welche im Talmûd ausdrücklich als „eigenste Bestimmung der Tôrah" oder „biblisch"[2]) bezeichnet werden (Regel II). Weiter kämen nicht in Betracht die mehr als dreihundert Gebote der Bibel, die nur auf einmalige Vorkommnisse während der Wüstenwanderung sich bezogen und nicht für alle Zeiten gelten können (Regel III), ebensowenig die allgemeinen, die Beobachtung aller Gebote einschärfenden Bestimmungen, wie „Heilig sollt ihr sein!"[3]) „Beachtet meine Satzungen"[4]) (Regel IV) und die in der Gestalt von Verboten erscheinenden Begründungen zu Gesetzen, wie „und du sollst nicht sündig machen das Land"[5]) (Regel V). — Erfordert die Erfüllung eines Gebotes mehrere verschiedene Handlungen, so sind nicht diese zu zählen, sondern nur das eine Gebot (Regel VII). Man hüte sich auch, die Ausschließung und das Freisein einer Person von einer Verpflichtung für ein Verbot zu halten; wohl aber weise die Aufforderung der Tôrah, die Erklärung abzugeben, daß wir von einer Handlung uns ferngehalten, darauf hin, daß die betreffende Handlung selbst ein Verbot sei (Regel VIII). Natürlich dürfen Sätze, die, wenn auch in anderen Worten, jedesmal dasselbe vorschreiben oder verbieten, nicht immer wieder mitgezählt werden; sie sind alle zusammen nur ein Gesetz. Werden aber andererseits mehrere verschiedene Handlungen in einem Satze untersagt, so sind sie lediglich alle als ein Verbot zu zählen, wenn nicht etwa der Talmûd ausdrücklich erklärt, daß die

1) Siehe Sefer hammizwôth, ed. Peritz, Teil I, Breslau 1882, S. 15, Anm. 1.
2) גוף תורה und מדאוריתא. Vgl. auch ebenda S. 26 u. Anm. 1.
3) III M. 19, 2.
4) Ebenda V. 19.
5) V M. 24, 4.

einzelnen Teile des Satzes als mehrere gesonderte Verbote zu betrachten seien (Regel IX). — Die Vorbereitungen und Zurichtungen, welche der Ausführung einer Vorschrift vorangehen müssen, gehören zu letzterer und sind nicht besonders zu rechnen (Regel X), und ebensowenig die verschiedenen Verrichtungen innerhalb der Ausführung eines Gebotes, selbst dann nicht, wenn die alten Lehrer sagen, daß das Fehlen des einen Erfordernisses die Verrichtung des ganzen Gebotes nicht verhindere[1]), sobald nur aus seinem Inhalt sich ergibt, daß alles zusammen nur ein Gebot ist (Regel XI). Auch sind, wenn ein Gebot aus vielen Handlungen besteht, nicht diese zu zählen, sondern nur das sie umfassende ganze Gebot (Regel XII). Endlich seien die zu verschiedenen Zeiten in gleicher Form auszuführenden Vorschriften (Regel XIII) und die auf verschiedene Vergehungen zu vollziehenden gleichen Strafen nur je einmal zu zählen (Regel XIV).

Mit vielem Scharfsinn und unter Anführung treffender Beispiele erklärt und begründet M. in diesen Regeln alles auf das Genaueste, und es scheiden von den religiösen Satzungen so viele aus, daß das zu bearbeitende Gebiet schon leichter zu übersehen und die Aussicht vorhanden ist, die nun übrigbleibenden Gesetze würden die Zahl 613 nicht übersteigen.

Bevor aber M. jetzt an die Aufzählung der einzelnen Vorschriften geht, schickt er noch einige allgemeine Bemerkungen voraus, welche die Beweisführung bei den einzelnen Gesetzen zu vereinfachen und abzukürzen geeignet sind[2]).

---

1) Vgl. M'naḥôth, 38a חתכלת אינה מעכבת את הלבן וחלבן אינו מעכב את התכלת.

2) Zunächst weist M. auf den talmudischen Satz (K'rîthôth 2a) hin, daß Alles, auf dessen Übertretung die Strafe der Ausrottung oder richterliche Todesstrafe gesetzt ist, ein Verbot ist, mit Ausnahme der Verpflichtung zum Peṣaḥopfer und der Beschneidung, die Gebote sind, und auf deren Übertretung die Strafe der Ausrottung steht, um darauf aufmerksam zu machen, daß alle solche Bestimmungen als Verbote zu zählen seien, selbst wenn sich das Verbot nicht ausdrücklich in der Tôrah findet, und man ein solches erst aus einer fernliegenden Stelle herausdeuten muß, um dem Grundsatze gerecht zu werden (לא ענש הכתוב אלא אם כן חזהיר), daß, wo eine Strafe angedroht wird, auch das entsprechende Verbot vorhanden sein muß. — Das dem Herausdeuten eines solchen Verbotes scheinbar widersprechende „אין מזהיריין מן הדין" deutet M. so, daß es nur solche Fälle treffen will, bei denen auch die Strafe nicht erwähnt, bei denen überhaupt nichts besonderes darüber in der Bibel vorhanden ist

Was nun die Reihenfolge der Mizwôth betrifft, so ist von unserem Verfasser von vornherein anzunehmen, daß er bei ihrer Anordnung nach bestimmten Grundsätzen verfahren sein wird. Zunächst war ja die Scheidung in 248 Gebote und 365 Verbote gegeben; aber innerhalb dieser beiden Hauptteile zeigt sich im großen und ganzen die Einteilung, welche M. an anderer Stelle erwähnt[1]), und bei der er dem Vorgange der Mishnah[2]) sich anschließt, die Einteilung nämlich in Verpflichtungen gegen Gott und solche gegen die Menschen, wobei zu ersteren, wie M., gestützt auf den Talmûd, erklärt, auch alle solche Verordnungen gehören, die unsere geistige und sittliche Vervollkommnung zum Ziele haben, wenn sie auch nebenbei unser Verhältnis zu den Menschen berühren. Unter dieser Voraussetzung sind die ersten 171 Gebote als Pflichten gegen Gott zu bezeichnen. Sie gebieten nicht nur, an den Einigeinzigen Gott zu glauben, Ihn zu lieben und zu fürchten, zu Ihm zu beten; damit wir Ihm uns nähern, den Umgang mit den Weisen zu suchen, nur bei Ihm zu schwören, Ihm nachzustreben und für Ihn das Leben hinzugeben[3]): sondern ebenso die Beobachtung aller religiösen Übungen, welche die Bestimmung haben, den Glauben an Gott und die Hingebung zu Ihm zu erhalten und zu bewähren[4]). Zu diesen

---

und wir erst vermittelst eines Schlusses vom Leichteren auf das Schwerere aus einer Bibelstelle ein Verbot entwickeln wollten. — Dann erklärt M., daß bei allen Geboten und Verboten, deren Übertretung mit bestimmten Strafen bedroht ist, er diese jedesmal angeben werde; wo aber solche nicht angedroht sind, und er sie auch nicht zu erwähnen brauche, da müsse man wissen, daß, wenn es sich um Verbote handelt, eine Bestrafung überhaupt nicht erfolge, der Übertreter sei eben ungehorsam; bei den Geboten aber gelte es, solange deren Erfüllung noch möglich, diese durch Zuchtmittel zu erzwingen. — Schließlich erklärt er, bei solchen Gesetzen, welche für Frauen nicht verbindlich sind, stets darauf hinweisen zu wollen; nur wo es sich um richterliche Tätigkeit, Zeugnisablegung, Opfer und Kriegsdienst handle, da werde es, weil selbstverständlich, unterbleiben. Ebensowenig bedürfe es des sonst bei den betreffenden Gesetzen erforderlichen Hinweises darauf, daß sie nur für das gelobte Land und die Zeit des Bestandes des Jerusalemischen Tempels Gültigkeit haben, überall da, wo Opfer- und Tempeldienst, peinliche Gerichtsbarkeit, Synhedrion, Propheten und jüdisches Königtum in Betracht kommen.

1) Siehe More III, Ende von Kap. 35.
2) Mishnah Jômâ VIII, 9.
3) Gebote 1—9.
4) Geb. 10—19.

Übungen gehörte natürlich auch der ganze Tempel- und Opferdienst mit allen Verordnungen, welche den Altar, das Heiligtum, die Priester und Leviten angehen[1]), sowie das vorschriftsmäßige Verhalten im Zustande der Unreinheit und zur Wiedererlangung der Reinheit[2]) und die gewissenhafte Erfüllung der Verpflichtungen, welche man dem Heiligtume gegenüber eingegangen[3]); dazu gehört ferner die Beachtung der Bestimmungen, welche beim Ackerbau[4]) und im Erlaß- und Jobeljahre[5]), welche dem Ausländer und den Priestern gegenüber[6]) und zur Ermöglichung des Fleischgenusses[7]) in Betracht kamen, und endlich die Erfüllung der Pflichten, die an Sabbaten und Festen[8]) und zur Erhaltung des Opferdienstes[9]) dem Israeliten oblagen; lauter Gesetze, welche in erster Reihe den Zweck haben, die Gesinnung dessen, der sie übt, zu veredeln, seine Gotteserkenntnis zu befestigen und ihn zu guten Werken und zu treuer Erfüllung der Pflichten anzuspornen, vorzüglich auch der Gebote, welche im Verkehr mit den Mitmenschen zu befolgen sind, und deren Aufzählung nun folgt. Sie beginnen mit den Geboten, welche das Verhalten gegenüber dem Propheten, gegenüber dem Könige und gegen die höchste Behörde bestimmen, und schließen daran die Vorschriften, welche Gerichtsverfahren und Gerichtsverfassung, Zeugnispflicht, öffentliche Sicherheit, Ausrottung götzendienerischer Völker, Kriegs- und Lagerwesen erfordern[10]); dann kommen die Gebote der Gerechtigkeit und der Liebesbewährung gegen Einheimische und Fremde[11]), und darauf alle Gesetze, welche das Familien- und Eherecht betreffen[12]); weiter alle Verordnungen, welche die Strafvoll-

1) Geb. 20—95.
2) Geb. 96—113.
3) Geb. 114—118.
4) Geb. 119—133.
5) Geb. 134—141.
6) Geb. 142—145.
7) Geb. 146—152.
8) Geb. 153—170.
9) Geb. 171.
10) Geb. 172—193.
11) Geb. 194—208.
12) Geb. 209—223.

ziehung und die Behandlung der Sklaven regeln[1]), endlich die Bestimmungen über Schadenersatz, Handelsgeschäfte, eingeklagte Forderungen, zum Schutze des mit Totschlag Bedrohten[2]) und zuletzt das Gebot, das Erbe unter die Berechtigten zu verteilen[3]).

Ebenso enthalten die Verbote in ihrem ersten Teile die Vorschriften, welche sich auf Gott beziehen, und untersagen hier nicht nur Götzendienst, heidnischen Aberglauben, die Nachahmung götzendienerischer Sitten in Krieg und Frieden und jede Gemeinschaft mit den Heiden, nicht nur Gotteslästerung, Meineid und unnötiges Schwören[4]); sondern geben auch alles an, was im Heiligtume, was von den Priestern und Leviten und auch, was von allen Israeliten zu vermeiden war, was die Opfer untauglich machte, wann, wo und von wem die Opfer und ähnliche Gaben nicht verzehrt werden durften[5]), was überhaupt nicht zu genießen gestattet war[6]), und was nur für gewisse Zeiten oder bestimmten Personen zu essen untersagt wurde[7]); was alles bei der Ernte zu unterbleiben hatte[8]), was die Vermischung der Gattungen bei Pflanzen und Tieren und die Tierquälerei[9]) verhüten sollte, und was im Erlaß- und Jobeljahr[10]) und in Rücksicht auf dieses auch sonst[11]) unterlassen werden mußte. — Auch diese Verbote alle wollen den Menschen Gott nahe erhalten und auf seine Gesinnung und sein Tun veredelnd wirken, daß er nicht von Eigennutz und Selbstsucht sich leiten lasse, sondern voll Rücksicht und Teilnahme sei gegen seine Mitmenschen und nicht außer acht lasse alle die Verbote, welche unser Zusammenleben mit unseren Nebenmenschen notwendig macht. Diese Verbote untersagen zuerst jede Beeinträchtigung und Kränkung derjenigen,

1) Geb. 224—235.
2) Geb. 236—247.
3) Geb. 248.
4) Verbote 1—66.
5) Verb. 67—171.
6) Verb. 172—188.
7) Verb. 189—209.
8) Verb. 210—214.
9) Verb. 215—219.
10) Verb. 220—226.
11) Verb. 227.

die eines besonderen Schutzes bedürfen, der Besitzlosen und Dürftigen, wie Leviten, Arme, Sklaven, Schuldner, Tagelöhner und Gepfändete, wie Witwen, Waisen und Kriegsgefangene [1]), und verbieten dann allen Menschen gegenüber jede Art von Schädigung und Kränkung, jede Verleumdung, jeden Haß und alle Rachsucht [2]) und selbst dem Tiere ohne Not wehe zu tun [3]). Es folgen dann Warnungen, die ein Verhalten ausschließen sollen, durch welches eine Gefahr für den Staat und die Religion entstehen oder die Würde und das Ansehen derjenigen leiden könnte, denen in ihrer leitenden Stellung unbedingt mit der höchsten Ehrerbietung begegnet werden muß [4]). Schließlich folgen die den Sabbat und die Feste betreffenden Verbote [5]) und alle Eheverbote [6]), denen sich die Bestimmungen anfügen, welche dem Könige untersagen zu viele Frauen zu heiraten, zu viele Rosse zu haben und große Schätze anzusammeln [7]).

Man sieht schon aus dieser kurzen Zusammenstellung, daß auch in dieser Abhandlung M. seine Eigenart, in einen aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammengesetzten Stoff Ordnung und System zu bringen, nicht verleugnet. Natürlich kommen auch innerhalb der einzelnen Gruppen noch besondere bestimmte Grundsätze für die Reihenfolge zum Ausdruck; so z. B. der, daß alle Gesetze, welche in einem Bibelverse vorkommen, sobald sie nur zur gleichen Gattung gehören, nacheinander aufgezählt werden [8]),

---

1) Verb. 228—264.

2) Verb. 265—305.

3) Verb. 306. Vgl. auch Moreh III, 48, wo M. die Motive für dieses Gesetz angibt.

4) Verb. 307—319.

5) Verb. 320—329.

6) Verb. 330—361.

7) Verb. 362—365.

8) Vgl. die Gebb. 4, 5 (wo als zweite Belegstelle ואחו תעבר zu lesen ist, worauf auch das Zitat aus der Mishnah des R. Jose aus Galilaea Bezug nimmt), 6 u. 7. Ferner Verbb. 189—191 und besonders Verbb. 141—148 (nach der richtigeren Reihenfolge der vom Herausgeber des arab. ספר המצות S. 234 in der Anm. a zitierten beiden Handschriften, welche entgegen den Edd. als Nr. 148 das in letzteren als Nr. 149 bezeichnete Verbot und umgekehrt 149 für 148 anführen). Gegen Ende von Verbot 143 sagt M. ausdrücklich, nach einer Abschweifung: „ich komme nun wieder darauf zurück,

und an einer Stelle wird am Schlusse eines Gesetzes eine Erklärung gegeben, die auf das folgende Verbot überleitet [1]).

Wenn wir nun die einzelnen Gesetze näher betrachten, so enthalten sie, entsprechend dem Zwecke des Sefer hammizwôth, wie M. ihn genau angegeben [2]), folgende Teile: 1. die Zahl nebst Angabe, ob Gebot oder Verbot, 2. den Wortlaut des Gesetzes, d. h. was geboten oder verboten ist, 3. die Stellen aus dem Pentateuch, in denen die Gesetze erwähnt sein sollen, 4. den Nachweis aus den Traditionsschriften, daß in den angeführten Bibelstellen das gesagt sei, was M. in ihnen findet, 5. den Beweis, daß diese Bibelstellen wirklich Gebote oder Verbote sind und also mitgezählt werden müssen, 6. die Angabe, welche anderen nicht besonders zu zählenden Gesetze oder Lehren in derselben Bibelstelle angedeutet sind, 7. die Erwähnung der Strafen für die Übertretung der Gebote oder Verbote, 8. wer von der Befolgung einzelner Gesetze befreit ist, und 9. die Anführung der Abschnitte des Talmûd, welche von dem betr. Gesetze handeln. Außerdem begegnen wir einer großen Anzahl von Bemerkungen allgemeinen, besonders auch ethischen Inhalts und sehr vielen Erklärungen von Wörtern und technischen Ausdrücken. — Es ist klar, daß nur Überschrift, Inhalt und Belegstelle unbedingt bei jedem Gesetze angegeben werden müssen, während die übrigen Bestandteile nur je nach Bedarf vorhanden sein werden.

Wir wollen nun der Reihe nach das Notwendigste über die einzelnen Teile der Mizwôth kurz erwähnen.

---

alle übrigen Verbote anzuführen, welche der Schriftvers noch enthält" (וארגע אלי תתמים בקדה אללאוין אלתי תצמנחא אלפסוק). — Vielleicht ist auch die in zwei arab. Hdsch. angegebene Reihenfolge (siehe L. d. pr. z. St.), wonach die in den Edd. übliche Folge von Verbb. 295 u. 296 umzukehren wäre, deshalb vorzuziehen, weil sie der Reihenfolge der biblischen Belegstellen entsprechend ist.

1) Siehe Ende von Verb. 353, wo eine Erklärung von ממזר und בן הנדה gegeben ist, um auf das Verb. לא יבא ממזר וגו überzuleiten. Vgl. übrigens die ganz andere Gruppierung der Gebote im Nachworte zu den 248 Geboten (L. d. pr. S. 167, Z. 10ff., סה"מ S. 26c, Z. 19ff).

2) Siehe oben S. 441, Anm. 4 u. S. 442, Z. 3ff.

I. Die Zahl in der Reihenfolge nebst der Angabe, ob Gebot oder Verbot.

Wie schon oben bemerkt wurde, zählt M. zuerst die 248 Gebote und dann die 365 Verbote. Jedesmal beginnt er: „das soundsovielte Gesetz ist das Gebot, durch welches uns geboten", beziehungsweise „das Verbot, durch welches uns verboten worden ist"[1]), worauf dann der Wortlaut des Gesetzes folgt. Statt des Ausdruckes: „das Gebot, durch welches uns geboten worden ist" lesen wir an 24 Stellen die Worte: „die Anweisung, durch welche wir angewiesen worden sind"[2]). M. selbst macht auf diesen veränderten Ausdruck aufmerksam und erklärt, er wolle mit ihm andeuten, daß in dem betreffenden Gebote nicht von einer Aufforderung zu einer bestimmten Handlung die Rede sei, sondern daß es sich da um die Anweisung handle, in dem vorliegenden Falle nach den in der Tôrah darüber angegebenen Bestimmungen zu verfahren[3]).

---

1) z. B. Geb. 1 אלמצוה אלאולי הו אלאמר אלדי אמרנא (hebr. des Moseh ibn Tibbon [c. 1244—74 cf. Cat. Bodl. S. 1881 u. Les Rabbins S. 593] המצוה הראשונה חיא שצונו, so nach der Hdsch. der Münchener Kgl. Bibl. Cod. 213) und Verb. 198 (מצוה קצה הזהירנו ואלמצוה אלתאמנה ותסעין ומאיה אלנהי אלדי נהינא ען). Wir sehen, daß Ibn Tibbon nicht אֻמַּרְנָא resp. נֻהֵינָא, sondern אֻמַּרְנָא bezw. נֻהֲאנָא übersetzt hat. Richtiger sind die Übersetzungen von Abraham ibn Ḥisdai (c. 1235—40. Vgl. Cat. Bodl. S. 673 u. 1881), der המצוה הראשונה שנצטוינו resp. והמצוה קצ"ת חיא שנמנעו und von Sh'lomoh ben Joseph ibn Ajjûb (c. 1240—62 cf. Cat. Bodl. S. 1881; Codd. de Rossi 221 u. 1234 und Les Rabbins français in Histoire littéraire de la France, Tome 27, S. 591 f.) der חוא חצווי שצווינו resp. חיא האזהרה שהוזהרנו übersetzt.

2) אלתשריע אלדי שרענא (hebr. שצונו בדין [שנצטווינו]). Es sind das die Gebote 108, 114, 115, 117, 145, 149, 190, 220, 221, 224, 232, 235 bis 246 und 248. Dazu kommt Geb. 95, wo hinter אלאמר אלדי אמרנא בהפרת נדרים noch hinzugefügt ist: אעני אלתשריע אלדי שרענא באן נחכם בחלך אלדינין „ich meine die Anweisung, durch welche wir angewiesen sind, nach jenen Bestimmungen zu entscheiden." — Siehe auch Geb. 219, wo nur das hebr. דין מוציא שם רע steht und hinzugesetzt ist אעני אלאמר אלדי אמרנא.

3) Vgl. Geb. 95, wo auf die schon in der vorigen Anm. angeführten Worte die Bemerkung folgt: „Und der Sinn ist nicht, daß wir unbedingt (Gelübde) lösen müssen, und diese Erklärung beachte, so oft du hörst, daß ich beim Aufzählen von einem Verfahren (דין) spreche, dann ist es nämlich nicht ein Befehl etwas unbedingt zu tun,

II. Der Wortlaut des Gesetzes, d. h. was geboten oder verboten ist.

M. hat das Bestreben, in möglichster Kürze und Bündigkeit alles auszudrücken, was befohlen [1]) oder verboten wird [2]). Um aber stets auch alles Erforderliche anzugeben, und besonders, um Mißverständnissen vorzubeugen, sieht er sich doch oft genötigt, etwas ausführlicher zu sein und zu erläutern, was er mit seinen Worten meine [3]); auch gibt er vielfach eine Begründung der Vorschriften [4]); namentlich aber werden seine Angaben manchmal dadurch ausgedehnt, daß er in ihnen gern auch alles andeutet, was die Ausführung des Gesetzes erfordert [5]).

---

vielmehr besteht das Gebot darin, daß uns befohlen wird, nach dieser Bestimmung in dieser Sache zu verfahren." ולית אלמעני אן ילזם אן נפר ולא בד וחדא אלמעני בעינה אפהם מתי מא סמעתני נעד דין מן אחד אלדיינין לאן ליס דלך אמר בפעל מא צרורה ואנמא אלמצוה הי כוננא מאמורין אן נחכם בהדא אלחכם פי חדא אלשי. Über den Sinn, den תשריע bei M. hat, klärt uns die Stelle (L. d. pr. S. 25, Z. 9ff.) in Regel VII auf; er versteht darunter ein Rechtsverfahren, das verschiedene Bestimmungen in sich faßt, entsprechend dem hebr. דין, der verschiedene משפטים enthält.

1) z. B. Geb. 5 בעבאדתה תע „Ihm, dem Höchsten, zu dienen."

2) z. B. Verb. 1 ען אצתקאד אלרבוביה לגירה תע „An die Gottheit eines außer Ihm, dem Höchsten, zu glauben".

3) Es geschieht gewöhnlich durch Hinzusetzung eines mit וחו (hebr. והוא), ודלך (hebr. וזה) oder יעני (רוצה לומר) אעני (רצוני לומר) מעני u. ä. beginnenden Satzes. Vgl. Geb. 9, wo ausführlich erklärt wird, was unter קדוש חשם zu verstehen sei; ferner z. B. Gebb. 197, 211, 247 u. Verbb. 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15 usw.

4) z. B. Verb. 65 (Edd. 49) die sieben (kanaanitischen) Völker auszurotten, „damit sie die Menschen nicht verführen und dem Götzendienste zuführen." — Ferner Geb. 7: „weil darin eine Ehrung des Hocherhabenen und eine Erhöhung und Hochschätzung liegt." — Geb. 196: „damit er (der Sklave) nicht mit leeren Händen abziehe." — Siehe auch Geb. 187, 192 u. Verbb. 10, 11, 12, 13, 66 u. v. a.

5) z. B. Geb. 137: „in die Posaune zu stoßen am 10. Tishrî dieses 50. Jahres und in allen unseren Städten Freiheit zu verkünden den Sklaven, und daß jeder hebräische Sklave frei ausgehe ohne Lösegeld an diesem Tage, ich meine am 10. Tishrî" — und Verb. 64 (Edd. 65): „zu zerstören die Denkmäler der Anbetungsstätten Gottes, gepriesen sei Er! und zu vernichten die Schriften der Propheten und zu verwischen die erhabenen (Gottes-)Namen und dergleichen" — und Verb. 195 „sich zu übernehmen im Essen und Trinken in den Jahren der Kindheit und unter den Voraussetzungen, die beim בן סורר ומורה (V M. 21, 18ff.) angeführt sind." — Das im Anfang des letztgenannten Verbotes vom Herausgeber des arab. Textes verworfene אלאסתהתאר ist wiederherzustellen, da

III. Die Stellen im Pentateuch, in denen die betr. Gebote erwähnt sein sollen.

Die Bibelstelle, in der das betreffende Gesetz vorgeschrieben ist, wird angeführt [1]), und wenn dasselbe Gesetz mit gleichbedeutenden [2]) oder mit anderen Worten [3]) einmal [4]) oder mehrere Male [5]) wie-

es alle Handschriften haben; es bedeutet nach Dozy: „s'adonner aux choses vaines." Vgl. auch Gebb. 110, 131, 132, 145, 157, 191, Verb. 270 u. v. a. — Oft ist in demselben Gesetze Begründung und Ausführung angegeben, z. B. Geb. 172, 173, 193 u. v. a. Auch wird durch Beispiele der Sinn des Gesetzes erhärtet, z. B. Verb. 297 u. a. a. O.

1) Gewöhnlich mit den Worten: „und das ist der Ausspruch des Hocherhabenen" (והוא קולה תע) eingeleitet, womit immer eine Stelle aus dem Pentateuch gemeint ist; wenn es sich um Stellen aus dem fünften Buche Moshehs handelt wird oft noch hinzugefügt פי משנה תורה („im Deuteronomium") z. B. Verb. 270, oder es wird der Name des betr. Wochenabschnittes hinzugefügt (siehe Geb. 630 [פי ויקרא] und ebenso Geb. 65 und Geb. 70 [פי פרשת ויקרא]. Vgl. auch Geb. 108), oder „in den zehn (Bundes-) Worten" (Verb. 243 u. 347), oder auch „und das ist sein Ausspruch gelegentlich des Amtsantrittes (der Priester)" (Verb. 131 פהוא קולה פי אלמלואים). — In Gebot 108 werden die Bibelstellen für die Gebote 96—108 gemeinsam angegeben und dabei die Wochenabschnitte (פרשיות) benannt, in denen diese zu finden seien. — In Gebot 110 fehlt das Bibelzitat ganz und wird nur gesagt: „wie die Schriftstelle es erklärt hat" (כמא בין אלנץ), und in Geb. 150 heißt es: „die Merkmale für das (zum Genusse gestattete) Geflügel sind in der Tôrah nicht aufgeführt, aber sie ergeben sich durch Erwägung usw." — Bemerkenswert ist auch die Stelle in Geb. 178: die Weisen „haben ihren Beweis für die Verpflichtung zur Zeugnisablegung dem Ausspruch des Hocherhabenen entnommen." Vgl. auch Geb. 245. — In Geb. 201 werden zwei Stellen als notwendig für ein Gebot angeführt, mit Beziehung auf die Stelle (Sifrâ 106c unten) חא עד שיאמרו שני כתובים הללו ואם לאו לא שמענו. Siehe auch Geb. 140 u. 235. — In Verb. 304 wird die Bibelstelle angekündigt mit den Worten: „Gott verbietet das und sagt": (נהי אללה ען דלך וקאל).

2) z. B. Verb. 182: „das Verbot in demselben Sinne ist in einem anderen Satze wiederholt."

3) z. B. Geb. 195: „Es kommt die Aufforderung betreffs dieses Gesetzes in verschiedenen Ausdrücken vor" oder Verb. 277: „das Verbot in demselben Sinne ist in anderem Ausdrucke wiederholt". Vgl. auch Gebb. 22 u. 23 und Verbb. 77 u. 285. — In Geb. 236 wird erst als Belegstelle II M. 21, 18 angegeben und, allgemeiner gefaßt, die andere III M. 24, 19.

4) z. B. Geb. 15: „das Gebot dazu ist wiederholt usw." — Verb. 151: „ein Satz in der Tôrah ist ferner" — Siehe auch Verb. 270: „Es ist auch noch ein ausdrückliches Verbot in demselben Sinne vorhanden."

5) z. B. Geb. 11: „das Gebot ist mehrmals (מראת) wiederholt", Geb. 154 ebenso. — Gebb. 12 u. 13 „viermal wiederholt" (ארבע מראת).

derholt ist, so wird darauf hingewiesen, entweder unter wörtlicher Anführung der betr. Stellen, oder ganz allgemein mit den Worten: „und es ist auch wiederholt der Befehl dazu“ [1]). Ebenso wird darauf aufmerksam gemacht, wenn in der H.Sch. die näheren Bestimmungen zur Ausführung des Gesetzes angegeben sind, mit der Bemerkung: „Du kennst ja auch die Sätze der Tôrah“ [2]), in denen gesagt ist, was zur Ausführung dieses Gesetzes erforderlich ist, oder mit ähnlichen Ausdrücken. — Bei einigen Gesetzen aber erklärt M. auch, daß für sie ein klar und deutlich auf die Bestimmung hinweisender Vers der Schrift nicht vorhanden ist, daß nur eine überlieferte Erklärung an der Stelle das bezügliche Gesetz angedeutet sieht [3]). So besonders muß man den das Verbot enthaltenden Bibelvers oft dort erst an einer fernliegenden Stelle der Tôrah suchen, wo zunächst nur die Strafe für eine Übertretung des Verbotes bestimmt und klar angegeben ist [4]). Der in einem solchen Falle gefundene Vers ist dann oft zugleich Belegstelle für ein oder gar mehrere andere Verbote, und man ist versucht, die Berechtigung, die in ein und demselben Verse enthaltenen Verbote alle besonders zu zählen, anzuzweifeln, indem man in einem solchen Verse ein mehrere gleichartige Bestimmungen umfassendes einziges Verbot zu sehen glaubt, das auch nur einmal gezählt werden dürfe. M. begegnet aber diesem Einwande, indem er darauf hinweist, daß die für jeden Fall besonders erwähnte Strafandrohung schon genüge, um darzutun, daß jedes einzelne der in dem Verse angedeuteten Verbote beson-

1) Siehe oben S. 452, Anm. 4 u. 5.

2) z. B. Geb. 26 (וקד עלמת נץ אלתורה).

3) Siehe Verb. 76: „Dafür ist keine ausdrückliche Stelle in der Tôrah vorhanden, aber eine überlieferte Deutung (ist im Talmûd angegeben)“. Ferner Verb 194 u. Geb. 150 (vgl. S. 452, Anm. 1) — Verb. 135: „dieses Verbot steht nicht ausdrücklich in einem Bibelverse und es wird nur vermittelst einer Wortanalogie gedeutet, aber trotzdem erklären die Überlieferer, daß dieses Verbot biblisch ist und nicht rabbinisch.“ Siehe auch Verb. 336, wo hinzugefügt ist: „(die Schrift) schweigt darüber nur, weil die Sache so klar und selbstverständlich ist“ (ואנמא סכת ענהא לבריאן אלאמר ווצוחה). — Vgl. auch Geb. 213, wo es nur heißt: „der Hinweis darauf ist“ (ואלחנבריה עלית) die Bibelstelle.

4) So Verb. 196: „Es ist aber nicht in der Tôrah ausdrücklich das Verbot das zu tun angegeben; indessen erwähnt sie die Strafe und erklärt der Ausrottung schuldig den usw.“ — Siehe auch Verbot 131 und oben S. 445, Anm. 1.

ders gezählt werden müsse; daß man überhaupt noch einen Bibelvers für das Verbot suche, geschehe nur, um rein äußerlich dem Grundsatz des Talmûd gerecht zu werden, nach welchem für alles, was in der Tôrah mit einer Strafe bedroht sei, auch die Warnung es zu unterlassen vorhanden sein müsse [1]).

IV. Der Nachweis aus den Traditionsschriften, daß in den angeführten Bibelstellen auch wirklich das enthalten ist, was M. in ihnen findet.

Viele Gebote und Verbote sind in der von M. ihnen gegebenen Fassung und Erklärung [2]) nicht ohne weiteres aus den Worten des bezüglichen Bibelverses zu erkennen, und es bedarf erst eines besonderen Hinweises darauf, daß sie mit den Worten der Schrift gemeint seien. Als solche Beweise führt M. in der Regel Stellen aus der M'chiltâ, dem Sifrâ, Sifrê, aus der Tôseftâ und dem babylonischen und auch aus dem Jerusalemischen Talmûd an [3]), in denen ausgesprochen ist, daß die betr. Bestimmungen in dem angeführten Bibelworte enthalten sind. Diese Hinweise sind ihm ohne weiteres dafür maßgebend als Erklärungen (תפסיר, hebr. פירוש) zu den Bibelversen [4]). Natürlich führt M. die betr. Stellen nicht immer nur

1) Siehe die Auseinandersetzung in Verb. 59 und Regel IX. Vgl. auch oben S. 444, Anm 2.

2) M., der, wie aus Nr. II hervorgeht, immer sogleich alles Notwendige in der Fassung des Gesetzes aufführen will, muß oft erklärende Sätze hinzufügen. — Vgl. die Zusätze in Verb. 110 (ולו לגזבר); Verb. 135 (וחוא חדין לשאר קדשים); Verb. 137 (hinter אלקדש die Worte: אלדי לחא אן תאכלה אעני תרומה ושוק וחזה). Siehe auch Verbb. 146, 147, 149, 150 u. v. a. — Siehe auch Verb. 133, wo M. sich ausdrückt: „Jedem Nichtpriester ist verboten jede (Art von) Hebe zu essen," womit er außer der תרומה auch noch die Erstlingsfrüchte meint, die (nach der Tradition) ebenfalls als תרומה bezeichnet werden. In der hebr. Übersetzung der Edd. ist כל vor תרומה hinzuzufügen, da M. ausdrücklich dort noch sagt: וחדא ארדת בקולי כל תרומה (das meine ich mit den Worten: „jede Hebe").

3) Aber auch Stellen aus den Propheten (siehe Geb. 34 u. Geb. 189, Verbb. 30, 45 u. 163), sowie aus der aramäischen Übersetzung des Onk'los, den er einmal (Verb. 128) „den Erklärer nach der Überlieferung" (אלשארח ללנקל, so ist nach beiden Berliner Hdschr. statt אלשרח zu lesen) nennt, sonst (Geb. 36, Verbb. 163 u. 267) אלתרגום.

4) Es heißt dann gewöhnlich: „Und es kommt die Erklärung" (אלתפסיר) oder „die Überlieferung" (אלנקל) oder „und ein Satz der Weisen" oder „des Sifrâ"

einfach an, sondern erklärt sie, wo es nötig erscheint, so, daß auch der im rabbinischen Schriftentum nur wenig bewanderte Leser sie mit Leichtigkeit verstehen kann[1]). Er scheut sich auch nicht allgemein angenommene Deutungen von Talmudstellen als unrichtig zu bezeichnen und zu widerlegen[2]). Es kommt ferner vielfach vor, daß er eine von den Rabbinen überlieferte Erklärung eines Schriftwortes anführt, ohne die Quelle derselben anzugeben[3]), und er hat auch oft ganz selbständige eigene Deutungen von Bibelversen, um zu beweisen, daß in ihnen das betr. Gesetz gemeint sei[4]).

V. Der Nachweis, daß die angeführten Bibelstellen wirklich Gebote oder Verbote sind und mitgezählt werden müssen.

In Rücksicht auf den Zweck des Sefer hammizwôth, festzustellen, was zu den 613 Gesetzen gehört, und was nicht mitzuzählen sei[5]), war es unerläßlich, überall da, wo nicht unzweifelhaft in dem Inhalt des Bibelwortes ein Gebot oder Verbot zu erkennen war,

---

(ונלך ספרא) lautet (Verb. 32), oder „wir entnehmen das aus usw." (Verbb. 113 u. 114 ותצלמנא), oder „und sie stützen das auf den Vers": ואסנדו דלך לקולה (Verb. 22), oder (Verb. 271) „der eigentliche Sinn des Verses nach dem, was die Überlieferung darüber bringt, ist" u. ä. oder auch nach einer längeren talmudischen Auseinandersetzung (vgl. Ende von Verb. 93) „und so geht es klar aus allem, was vorangegangen, hervor, daß das Schriftwort das und das (gebietet oder) verbietet." — In Verbot 118 sind sogar die Worte: „nach dem, was im 6. Abschnitt (des Traktats) P'ṣaḥîm erklärt ist" (כלי מא תבין פי סאדס פסחים) mitten in den Text des Verbotes eingefügt. Merkwürdigerweise steht diese Bemerkung in der hebr. Übersetzung an falscher Stelle, erst hinter dem Bibelzitat.

1) An sehr vielen Stellen. Siehe weiter unten die Erklärungen.

2) Vgl. Verb. 179, wo er von der üblichen Erklärung der Stelle אכל פוטירתא וכו (Makkôth 16b) sagt: „Das ist eine unrichtige Auslegung, die nur erzwungen und durchgeführt werden kann im Widerspruch mit den richtigen und in den Worten des Talmud erwiesenen Grundsätzen", um dann seine Erklärung ausführlich und deutlich darzulegen. Vgl. auch Geb. 153.

3) In diesen Fällen ist dieselbe meist in den am Schlusse der Gesetze angegebenen Abschnitten des Talmud zu suchen, wo über die betr. Bestimmungen abgehandelt wird. Vgl. Gebb. 155, 156, 184, 202 und viele andere Gebote und Verbote.

4) Vgl. Verb. 152 die Deutung von ולא נתתי ממנו למת (V M. 26, 14), Geb. 164 die von III. M. 16, 31 u. Verb. 283 die Auslegung von II. M. 23, 2.

5) Vgl. oben S. 441 f.

aus den beiden Talmuden[1]) oder aus den halachischen Midraschwerken[2]) den Beweis zu erbringen, daß die bezüglichen Schriftstellen von der Tradition entweder ausdrücklich Gebote, bezw. Verbote genannt oder durch anderweitige Bemerkungen und Äußerungen über sie als solche gekennzeichnet worden sind. Um in dieser Hinsicht die Beweisführung zu vereinfachen und abzukürzen, hatte M. schon in den vorangestellten vierzehn Regeln für ganze Gruppen von Gesetzen das Erforderliche auseinandergesetzt und brauchte in der Abhandlung bei der Aufzählung dieser Gesetze sich nur auf die entsprechende Regel zu berufen; aber es blieben noch die sehr vielen anderen Gesetze übrig, bei denen die Zugehörigkeit zu den 613 Mizwôth doch erst noch bewiesen werden mußte. Diese Beweise bringt nun M. mit großer Gründlichkeit und Sachkenntnis in folgender Weise. Wo in den Traditionsschriften ein Bibelvers einmal als „Gebot“[3]) oder „Verbot“[4]) oder als eine „Verpflichtung“[5]) bezeichnet wird, oder wo von einem solchen gesagt wird, es sei „von der Torah“[6]) verlangt, oder wenn im Sprachgebrauche des Talmud sich ein mit dem Worte מצות zusammengesetzter Ausdruck herausgebildet und eingebürgert hat[7]) und in bezug auf ein Verbot die Redewendung üblich ist: „(der Betreffende) übertritt“[8]) das und das: so führt M. diese Stellen oder technischen Ausdrücke als Beweise an, daß diese Bibelverse Gesetze enthalten und also mitzuzählen seien. Aber auch weniger naheliegender Beweise be-

1) Der Talmud j'rûshalmî wird nur selten erwähnt, z. B. Verbb. 46 u. 49, an letzterer Stelle wird der babyl. Talmud im Gegensatz zu ihm גמרא דידן „unsere G'marâ“ genannt.

2) M'chiltâ, Sifrâ, Sifrê.

3) מצות עשה (Gebb. 173 u. 198) oder nur עשה. Vgl. z. B. Gebb. 4, 22, 31, 60, 204 oder nur מצוה (z. B. Geb. 29, 37 u. 90 und Geb. 188 מלחמת מצוה). Siehe auch Gebb. 38 u. 185, wo das Part. pu. מצווה, u. Geb. 157, wo מצוה עלינו als Beweis angeführt wird.

4) מצות לא תעשה z. B. Verbb. 66, 154, auch Geb. 198; oder nur לא תעשה z. B. Verb. 229 auch לאו z. B. Verb. 210 u. ö.

5) חובה z. B. Gebb. 20, 44, 158 u. 197.

6) דאוריתא z. B. Gebb. 175 u. 213, oder מן התורה z. B. Gebb. 201 u. 203.

7) Siehe Geb. 24 מצות קדוש ידים ורגלים, Geb. 25 (מ' חטבת הנרות), Geb. 33 (מ' בגדי כהונה) u. a.

8) עובר על z. B. Verb. 201. Siehe auch Geb. 202.

dient er sich. Wenn, beispielsweise im Talmud, auf die Frage: „Wo hat (die H.Sch.) das geboten?" ein Bibelwort als Antwort erfolgt, so sagt M. darauf: „Es ist also klar, daß dieses (Bibelwort) zur Gesamtheit der Gebote gehört" [1]). — Die Bemerkung des Sifrê, daß etwas nicht im Belieben des dazu Befugten stehe, sondern daß er es auch „gegen seinen Willen" tun müsse, erklärt M.: „das will sagen, daß dies eine Verpflichtung für ihn und ein ihm zwangweise auferlegter Befehl", also ein Gebot sei [2]). Aus den Worten: „So gut wie die Tôrah eine bestimmte Zeit für das Lesen des Sh'ma' angegeben, haben die Weisen die Zeit für die T'fillah (das Achtzehngebet) bestimmt", folgert M. nicht nur, daß das Lesen des Sh'ma' ein biblisches Gebot, sondern auch, daß nur die Gebetzeiten rabbinische Bestimmung, die Verpflichtung aber, das Achtzehngebet überhaupt zu sprechen, ein biblisches Gebot sei [3]). — An einer anderen Stelle [4]) sagt M., „daß ein deutlicher Beweis sei" der Umstand, daß das betr. Gesetz in einer Beziehung als Ausnahme „unter den Verboten" der Tôrah angeführt werde; und daß in der agadischen Auslegung einer biblischen Erzählung über dasselbe Gesetz geäußert werde, daß es damals „noch nicht verboten gewesen, sei ein Beweis, daß es später ohne Zweifel verboten wurde". — Im Talmud wird einmal die Frage aufgeworfen: „Ist der Noaḥide zur Heiligung des Gottesnamens verpflichtet oder nicht?" — Aus der Antwort, daß er nicht dazu verpflichtet sei, da doch, wie die Überlieferung erklärt, nur sieben Gebote den Noaḥiden auferlegt worden, wenn man dieses Gebot nun hinzunehme, aber acht herauskämen, schließt M.: „es ist also klar, daß es zur Gesamtheit der Gebote gehört, zu denen (nur die Noaḥiden nicht, aber wohl) die Israeliten verpflichtet sind" [5]); und er sagt auch: „es ist klar, daß es ein Gebot ist", weil der es Übertretende zu der Gruppe derer gerechnet wird, „welche sich (der Verletzung) eines Gebotes schuldig

1) Vgl. Ende von Geb. 34.

2) Gebb. 23 u. 197. Auch der Ausdruck in Geb. 33 כמקרים גזרת המלך wird als Beweis verwendet.

3) Geb. 10.

4) Verb. 194.

5) Vgl. Geb. 9.

gemacht haben". So und in ähnlicher Weise[1]) beweist M., was als Mizwah mitzuzählen sei. Mit besonderer Vorliebe stützt sich unser Verfasser bei seinen Beweisführungen auf allgemeine talmudische Grundsätze, die er dann immer mit den Worten: „und bei uns gilt doch der Grundsatz usw.[2])" beginnt. So führt er die Regel an: „Ein Verbot, das aus einem Gebote sich ergibt, gilt als Gebot"[3]) und ist als solches zu zählen. Ebenso wird ein Verbot, dem ein dem Sinne nach dasselbe bezweckendes Gebot vorangeht, nicht besonders gezählt, sondern nur das Gebot zählt mit[4]). Findet sich für dieselbe Handlung einmal ein Gebot und dann im Gegensatz dazu ein Verbot derselben Handlung, so ist die Regel: sind beide zu erfüllen möglich, so ist es gut, wenn aber nicht, so kommt das Gebot und verdrängt das Verbot[5]). In einem solchen Falle schließt M. aus dem Umstande, daß im Talmud erklärt wird, der Betreffende habe die Sache zu befolgen, darauf, daß die Aufforderung dazu ein Gebot sei, und mitgezählt werden müsse[6]).

Den weitesten Raum in der Beweisführung für die Bestimmungen der Bibel, die mitzuzählen sind oder nicht, nehmen die oft sehr ausführlichen Erörterungen darüber ein, warum der Verfasser im Gegensatz zu früheren Zählungen manche scheinbar zusammengehörigen Bestimmungen der H. Sch. einzeln jede besonders als Gebot bezw. Verbot zählt, andere hingegen zusammengenommen nur als eine Mizwah; sowie ferner die Auseinandersetzungen zur Lösung scheinbarer Widersprüche gegen die zu Anfang des Buches aufgestellten Regeln[7]). Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auch nur auf einige dieser oft äußerst scharfsinnigen Ausführungen näher einzugehen. Nur soviel sei gesagt, daß M. sich auch hier als der klare und geschickte Denker und Schriftsteller zeigt, dem man in den allermeisten Fällen unbedingt zustimmen,

1) Vgl. Gebb. 112 u. 212 und Verbb. 199 u. 321.

2) ואלאצל ענדנא (hebr. והעיקר אצלנו).

3) לאו חבא מכלל עשה עשה. Vgl. Gebb. 38, 92, 144 u. 152 u. ö.

4) לאו שקדמו עשה עשה הוא. Vgl. Gebb. 218 u. 219.

5) Diese Regel findet sich unter dem Namen des R. Shim'ôn ben Laqish. Shabbath 133a, Nazîr 41a u. 58b, I'bhamôth 20b u. M'naḥôth 40a.

6) Geb. 112.

7) Siehe z. B. Gebb. 56, 57, 75, 76, 82 u. v. a.

dem man aber auch da, wo man seine Ansicht nicht teilt, die Anerkennung nicht versagen kann, daß er seine Sache außerordentlich wirksam zu führen verstanden hat.

VI. Die Angabe, welche anderen nicht besonders zu zählenden Gesetze oder Lehren in derselben Bibelstelle enthalten sind.

Der Talmud und die anderen Traditionsschriften finden sehr oft in einer Bibelstelle viele verschiedene Lehren und Bestimmungen angedeutet, teils unmittelbar, teils unter Anwendung einer überlieferten Auslegung. Wenn nun auch in der Regel [1]) für jede Bibelstelle nur die eine und zwar die am meisten dem Wortsinne entsprechende Deutung dem zu zählenden Gesetze den Inhalt gibt, so hält M. doch auch viele der übrigen aus solchen Bibelworten fließenden Bestimmungen und Lehren für wichtig genug, um sie nicht zu übergehen, wenn er auch, nach Anführung derselben, sich oft veranlaßt sieht, die Bemerkung hinzuzufügen, daß dem schlichten Wortsinne des Bibelverses nur die erste Erklärung entspreche. So sagt er z. B., anschließend an ein Gebot, das er eben erklärt hat: „und das ist das Eine, was dieses Gebot bezweckt; in ihm liegt aber auch (das Gebot) usw." [2]); oder „und darin ist ferner noch enthalten". Oder er sagt: „Dieses Gebot aber, sagen sie, umfaßt auch noch das und das" [3]), oder nachdem schon auf verschiedene Bestimmungen außer der zuerst genannten hingewiesen worden, heißt es: „und noch vielerlei von derselben Art gibt es, worauf (die Weisen) den betreffenden Schriftvers anwenden; aber der eigentliche Sinn desselben ist so, wie wir (zuerst) angegeben haben" [4]).

1) Es kommt allerdings auch vor, daß aus ein und demselben Bibelworte mehrere verschiedene Verbote abgeleitet werden; es handelt sich dabei immer um solche, für die ausdrücklich nur die Strafe in der Schrift angegeben ist, das Verbot aber erst gesucht werden muß (vgl. oben S. 453 und Anm. 4). Bezüglich dieser Verbote sagt M. (in Verb. 26): „Es schadet nichts, wenn das eine Verbot vielerlei (verschiedene) Dinge verbietet." — Vgl. auch Verb. 59.

2) Geb. 177 (והוא אחד אלאגראץ אלתי ישתמל עליהא הוא אלאמר ופיה אריצא).

3) Verb. 281 (ופי צמן הוא אללאו) und ähnlich Verb. 283 (ומן הוא אללאו אריצא חצל אללאו), auch Verbb. 297, 300, 301 u. v. a.

4) Verb. 299. — Vgl. auch Verb. 303 (אמא טאהר אלנץ פהו) oder Verb. 45 (לכן פשטרת דקרא יתכלם פי מא לכרנא). Siehe auch Verb. 4 (לכן גופרת דקרא פהו כמא בינו).

Es versteht sich von selbst, daß von solchen Bestimmungen, die außer den gezählten Gesetzen in den zitierten Bibelversen enthalten sein sollen, nur die angeführt werden, welche in den Rahmen der Abhandlung über die Mizwôth hineingehören [1]).

VII. Angabe der Strafen für die Übertretung der Gebote und Verbote.

Wie schon oben bemerkt wurde [2]), hält es M. für nötig, bei den einzelnen Gesetzen, die auf deren Übertretung in der Tôrah oder in den Überlieferungsschriften gesetzten Strafen zu erwähnen. Als solche Strafen nennt er 1. das Sterben durch Gottes Hand, 2. die Ausrottung, 3. einzelne Opfer, 4. Geißelung, 5. die vier durch das Gericht zu verhängenden Todesstrafen und 6. Geldstrafen [3]). Diese erwähnt er auch überall, bald im Namen der Tôrah [4]), bald als Überlieferung der Weisen [5]), und zwar Geißelung, die vier Todesstrafen und Geldstrafen nur als Strafe für die Verletzung von Verboten [6]), während die übrigen auch für Übertretung von Geboten verhängt werden [7]). Aber M. unterläßt auch nicht die Bemerkung, daß die Übertretung eines be-

---

1) Vgl. Verb. 181, wo von einer solchen Bestimmung gesagt wird, daß „ihre Anführung nicht dem Zwecke dieser Abhandlung entspreche" (ליס בן גרץ מקאלתנא הדה דכרה). Vgl. auch Verb. 4 (באורנה בן גרץ הדה אלמצוה).

2) Vgl. S. 445, vor Anm. 1.

3) Siehe L. d. pr. S. 58, Z. 2f. (סה"מ S. 131 letzte Zeile und folgendes).

4) Siehe z. B. Verb. 89 (ונץ אלכרת פי פרשת אחרי מות קאל), Verb. 285 (קד חדّ פיה אלכתאב), Verb. 244 (ולזמה אלגרם אלדי דכר אלנץ), Verb. 256 (וקד בּין בּן פיה אלנץ אלכרת); ähnlich Verb. 320 (תע עקאב מרתכב הדא אלנהי וצמנה ומנה נץ) u. a.

5) Siehe z. B. Verb. 75 u. 172, wo nach einer Auseinandersetzung aus dem Talmud die Strafe dafür gefunden wird; oder der Ansdruck לוקין עליהן (Verb. 193) wird davon angewendet, oder es wird im Talmud unter denen mitgezählt, die zu der betr. Strafe zu verurteilen seien (siehe Verbb. 75, 86, 87, 90, 195, 196, 309, 318 u. v. a.). Siehe auch Verb. 352, wo von den verschiedenen Strafen gesagt wird (פמנה נקל ומנה נץ) „daß einige Überlieferung und einige Schriftvers" sind.

6) Vgl. Gebb. 224, 226, 227, 228, 229, wo jedesmal von M. hinzugefügt wird, daß er bei den Verboten alle die Fälle besonders anführen wolle, in denen diese Strafen einzutreten haben.

7) Siehe Gebb. 24 u. 172 (מיתה בידי שמים), 55 u. 84 (כרת), 215 (נצת אלתורה באלכרת).

stimmten Verbotes nicht bestraft wird, sondern nur „verboten" sei, daß wer das und das tut, „nur ein Verbot oder eine Warnung unbeachtet gelassen oder übergangen habe"[1]); und er macht auch jedesmal darauf aufmerksam, wenn die Bestrafung nur unter gewissen Voraussetzungen zu erfolgen hat[2]). Manchmal sind für ein Verbot mehrere verschiedene Strafen angegeben, so immer, je nachdem die Sünde vorsätzlich oder irrtümlich und versehentlich begangen worden, oder wenn mehrere Möglichkeiten und ungleiche Verhältnisse und Zustände vorlagen[3]). Ebenso lesen wir bei vielen Verboten die Worte: „dafür erfolgt die Geißelung aber nicht"[4]), und wiederum bei andern: „dafür (erhält der Übertreter) zwei oder mehrere Male Geißelung"[5]). Bei Gelegenheit der Festsetzung der Strafen spricht sich M. auch über das Gerichtsverfahren aus und über die Voraussetzungen, unter denen allein eine Verurteilung zum Tode und zur Geißelung oder Jemand als der Ausrottung schuldig zu erklären möglich ist; nur dann nämlich, wenn die Übertretung mit Absicht und Wissen, in Gegenwart von zwei oder mehr durchaus einwandfreien Zeugen und nach vorangegangener Verwarnung durch diese geschehen ist; unterblieb die Verwarnung, so gilt die

---

1) Verb. 36 (לא ילזמה מיתה לכך דלך חראם), Verb. 65 (קד תעדי עלי מצות ל"ת) und Verb. 37 (באזהרה). Verb. 112 steht statt der Strafe nur פסל „er hat es untauglich gemacht."

2) Siehe Verb. 141 ff. (לוקה לכך באלשרט); ähnlich Verb. 148, 200, 201, 312, 317 u. 328.

3) Vgl. Verb. 51 (פי עקאבה תפציל). Verbb. 336, 337, 338, 339, 343, 347, 348, 349 u. 350, wo immer בזדון und בשגגה unterschieden wird, und ob die Zeugenaussagen vorschriftsmäßig erfolgt sind oder nicht. — Siehe Verbb. 215 u. 216 die Unterscheidung, ob es in Palästina oder außerhalb geschehen. — In Verb. 215 siehe auch die Auseinandersetzung über לאו שיש בו מעשה, über קיימו ולא קיימו und בטלו ולא בטלו.

4) Siehe Verbb. 117 (לומר שאין לוקין עליו), 118 fast ebenso, und in 119 u. 120 wird auf 117 u. 118 Bezug genommen. Siehe auch Verbb. 210, 211, 212, 213 u. 214. Vgl. Verb. 245 (ולו בטל עשה שבה אינו לוקה לאנח ניתק להשלוביו).

5) Verb. 208 (חייב שתים) u. Verb. 317 (ואלדי ילקן אף דיין כאן עובר בשני לאוין ולוקה שתים ואלדי ילקן נשיא לוקה שלש ופי הדא אלאו איצא ועשיתם לו כאשר זמם) angegeben und dann noch gesagt ist: מלקות (auch Geißelung erfolgt für dieses Verbot). — Siehe endlich auch in Verb. 98 (לוקה אחת ואינו לוקה שתים, weil es לאו שבכללות ist).

Tat als versehentlich begangen, und in diesem Falle und ebenso, wenn die Sünde durch Gewalt oder Irreführung erzwungen worden ist, kann natürlich von der Verhängung jener schweren Strafen keine Rede sein [1]). Die Zeugen aber können, wenn es sich um Verbrechen, die mit dem Tode zu bestrafen sind, handelt, nur vor dem aus 23 Richtern bestehendem Gerichtshofe aussagen, und natürlich konnte das nur der Fall sein, solange dem jüdischen Staate das Recht der peinlichen Gerichtsbarkeit zustand [2]). Die Strafen gibt M. übrigens öfter für mehrere Verbote zusammen an [3]).

VIII. Wer von der Befolgung einzelner Gesetze befreit ist.

Unter den 613 Mizwôth, welche von Mosheh dem Volke Israël gegeben worden sind, befinden sich viele, welche nicht in gleicher Weise für alle ohne Ausnahme verbindlich sind, und solche, deren Übung nur auf dem Boden des heiligen Landes und während des Bestandes des Jerusalemischen Tempels und des israëlitischen Königtums möglich war. Da es die Absicht unseres Verfassers war, in seinem großen Werke, dem Mishneh-tôrah, und dem entsprechend auch in der Vorarbeit zu diesem, unserem Buche der Gesetze, „alle von unserem Lehrer Mosheh herrührenden religiösen Bestimmungen, sowohl die, welche verbindlich sind in der Zeit der Verbannung als auch die, welche nicht verbindlich sind" [4]), zu berücksichtigen, so durften auch die nicht von ihm übergangen werden, die nicht von allen Israëliten und nicht in allen Zeiten und unter allen Verhältnissen erfüllt werden können; aber es war doch ratsam, bei den einzelnen Gesetzen nicht unerwähnt zu lassen, wer von ihrer Befolgung entbunden, beziehungsweise, wann und wo nur ihre Übung möglich oder erforderlich sei. In der schon wiederholt von uns herbeigezogenen Bemerkung am Schluß der vierzehnten Regel

1) Siehe Verb. 60.

2) Verb. 352. Vgl. Geb. 176, wo über die verschiedenen Richterkollegien berichtet ist. Siehe auch Geb. 236 über die Richter, die in Strafprozessen (דיני קנסות) aburteilen dürfen, und dann Geb. 173, wonach der König das Recht hat, Empörer mit dem Tode durch das Schwert zu bestrafen.

3) z. B. Verb. 328 für sechs und 336 für drei Verbote zugleich.

4) Siehe L. d. pr. S. 1, vorletzte Zeile (סח"מ Vorrede S. 1, Z. 7).

spricht M. sich darüber aus und sagt, er werde überall, wo es nötig sei, angeben, das betreffende Gesetz sei nicht für Frauen verbindlich, oder es habe nur Geltung im Lande Israëls und während des Bestandes des Tempels; doch werde da, wo es sich um solche Gesetze handle, bei denen, wie beim Richteramte, Zeugenaussagen, Tempel- und Kriegsdiensten, der Ausschluß der Frauen, oder wie bei Opfern, peinlichem Gericht, Synhedrion, König- und Prophetentum, die Unmöglichkeit, sie außerhalb Palästinas und ohne Tempel, König und Propheten zu erfüllen, selbstverständlich sei, die besondere Erwähnung unterbleiben, und nur, was bezweifelt werden oder irreführen könnte, darauf wollte er immer hinweisen [1]). Und das tut M. auch mit der ihm eigenen Gründlichkeit.

Bei zwanzig Geboten und drei Verboten [2]) sagt er: „Dies Gebot ist nicht verbindlich für die Frauen„ oder „das ist speziell nur von Männern (verlangt)", oder ähnlich [3]), und zwar führt er als Beweis für zwei Stellen die Tôrah [4]), sonst meist den Talmud an [5]), mitunter aber gibt er eigene Erklärungen [6]) oder führt überhaupt keinen besonderen Grund an [7]). An einer Stelle endlich wird von ihm erklärt, daß von den zur Übung eines Gebotes erforderlichen Handlungen einige nur von Männern, die anderen auch von den Frauen vorgenommen werden müssen [8]). Außer den Frauen sind

1) Siehe ebenda S. 58, Z. 10 bis 59 Ende (סה"מ S. 131b, Z. 14 bis Ende 132a).

2) Gebb. 10—14, 37, 52, 53, 80, 88, 89, 112, 132, 161, 168, 169, 170, 171, 212 u. 215 und Verbb. 43, 44 u. 156.

3) z. B. Geb. 10 (וחוֹרת אלמצוה לא תלזם אלנסא) oder Geb. 88 (מכתצה באלרגאל), siehe auch Verb. 156 („ein Verbot, welches nicht den Frauen zukommt" נהי לא ירכתץ באלנסא), oder Geb. 215 „der Frau ist nicht befohlen" (ולים אלאמראה מאמורה).

4) Geb. 88: „Ein Satz der Tôrah lautet" (ונץ אלתורה) und Geb. 171: „denn der Schriftvers sagt" (לאן קאל אלנץ).

5) Besonders oft weist er auf die Mishnah und G'marâ Qiddûshîn 29aff. hin, z. B. Gebb. 11, 14, 80, 215; Geb. 13 auf die M'chiltâ (ed. Weiss. 26a, Z. 14) und Geb. 212 auf I'bhamôth 65b.

6) Gebb. 37 u. 89.

7) Gebb. 10, 52, 53, 132, 161, 168—170 und Verbb. 43, 44 u. 156.

8) Geb. 112: „Diese Kennzeichnung des Aussätzigen ist nicht in allen ihren Teilen für die Frauen erforderlich, nur der (aussätzige) Mann zerreißt sein Kleid und läßt sein Haupt ungeschoren, aber nicht die Frau; aber sie verhüllt sich bis über die Lippen und gibt sich selbst (als unrein) zu erkennen, wie die übrigen Unreinen."

es nur noch die Leviten, denen eine Ausnahmestellung zugestanden wird, und die, wie M. an den betreffenden Stellen anführt, von der Erfüllung dreier Gebote entbunden sind [1]).

Was nun die Gesetze angeht, welche nur an bestimmten Orten und zu besonderen Zeiten zu üben sind, so nennt M. solche, welche lediglich, solange der Tempel in Jerusalem besteht, befolgt werden müssen, aber in der Zeit sowohl im heiligen Lande als auch außerhalb desselben [2]), und solche, welche auch dann nur in Palästina gültig sind [3]); ferner Bestimmungen, welche auch, ohne daß das Heiligtum vorhanden ist, nur im Lande Israëls erfüllt werden können [4]). Und diese Beschränkungen werden entweder als Gesetz der Tôrah [5]) oder als Verordnung der Rabbinen [6]) bezeichnet; manchmal wird aber auch von einem Gebote gesagt, daß es nach der Tôrah nur im heiligen Lande, nach der Bestimmung der Rabbinen aber auch außerhalb desselben verbindlich sei [7]).

1) Siehe die Gebb. 79, 81 u. 143.

2) Geb. 78: „Wenn das Heiligtum besteht, ist es im Lande und außerhalb desselben zu üben" (פאדא כאן חם מקדש בנוי נוהג בארץ ובחוצה לארץ). Siehe auch Geb. 171 (אינו נוהג אלא בפני חבירת). Vgl. Geb. 141, wo statt בפני חבירת die Worte בזמן ששמטת קרקע נוהגת stehen und darauf „dann aber ist es nach der Tôrah überall zu erfüllen."

3) Geb. 125: „Es ist nur zu üben während des Bestandes des Tempels und wird nur gebracht von den Früchten des Landes Israels und Syriens und Peraeas" (אינה נוהגת אלא בפני חבירת ולא תנאב אלא מפירות ארץ ישראל וסיריא ועבר הנהר). Man sieht allerdings hier, daß die angrenzenden Länder ebenfalls noch wie zum heiligen Lande gehörig betrachtet wurden. Vgl. Geb. 153: „das Gebot kann nur ausführen der große Gerichtshof und nur im Lande Israëls," ferner Geb. 138: „nur im Lande Israëls und zur Zeit, wenn das Jobel-(Gesetz) angewendet werden kann." Siehe auch Gebb. 136, 176 u. Verb. 352.

4) Siehe Geb. 79 (אינה נוהגת אלא בארץ סוי כאן אלבירת אלמקדס מבניא או כמא הו יומנא הדא) „gleichviel ob das geheiligte Haus erbaut ist, oder so wie es in diesen unseren Tagen ist, in jedem Falle ist es nur im (heiligen) Lande zu üben." Siehe ferner Gebb. 120—124, 126, 127, 130, 133—135, 144, 182 und Verbb. 210, 215 u. 216.

5) Vgl. Geb. 120 (הדא דין תורה) und ähnlich Geb. 121 usw. wie oben Anm. 4 (Ende). — Siehe auch Verb. 193 (והי לא תלזם מן התורה).

6) Siehe Geb. 78 (בגזרה דרבנן) und Verb. 246 nach einer talmudischen Auseinandersetzung: „Es ist also klar, daß dieses Verbot nur im Lande Israël gilt" (פקד תבין אן הדא אללאו אנמא הו כאץ בארץ ישראל).

7) Verb. 192: „Das Verbot für חוצה לארץ ist הלכה למשה מסיני; aber nach

IX. Angabe der Abschnitte des Talmud, welche von dem betreffenden Gesetze handeln.

Am Schlusse fast eines jeden Gebotes und Verbotes sagt M.: „Die Bestimmungen[1]) dieser Mizwah werden erklärt[2]) in dem und dem Abschnitte des Traktates so und so“[3]). — Oft werden aber auch zwei oder mehrere aufeinanderfolgende Gesetze zusammengenommen, und es werden dann am Ende des letzten die Kapitel und Traktate aufgeführt, die von allen zusammen handeln[4]). In der Regel ist es der babylonische Talmud, dessen Teile erwähnt werden; aber es werden auch der Jerusalemische Talmud[5]) und die

---

dem Wort der Tôrah ist es allein in Palästina zu befolgen“ (אמא נץ̈ אלתורה פפי א״י כ̇אצ̈ה̈). Siehe auch Verbb. 216 u. 230.

1) Was unter den (אחכאם) „Bestimmungen“ der Gesetze zu verstehen ist, geht z. B. aus den betr. Stellen am Ende der Gebote 16, 29, 87 u. 245 hervor, wo M. erklärt, was gemeint sei; es sind die näheren Angaben alles dessen, was zu dem Gebote gehört und zum Verständnis desselben nötig ist. Außer den אחכאם oder statt derselben wird oft die Quelle für den פְּקֹה der Mizwah, d. i. ihre praktische Anwendung (Gebb. 175, 237, Verbb. 74 u. 285), oder für die שרוט (שראיט), d. h. die Voraussetzungen (z. B. Gebb. 18, 32, 68, 205) angegeben, oder es wird an die מסאיל, die Fragen darüber, an die verschiedenen Fälle (z. B. Gebb. 180, 246), oder an die Art der Ausführung (כיפ̈יה̈) und den Sinn der Mizwah (מענר) (vgl. Geb. 131) dabei gedacht.

2) Oft heißt es auch: „sie werden ausführlich, vollständig (עלי אלכמאל oder עלי אלתמאם) erklärt“; z. B. Gebb. 148 u. 153, Verbb. 157 u. 261.

3) Die Bezeichnung der Stellen ist sehr verschiedenartig: meist werden die Kapitel der Traktate genannt, dann oft nur allgemeiner „an Stellen von dem und dem Traktat“ (פי מואצ̇ע מן), z. B. Verbb. 274, 275, 248, Geb. 89, oder „an verschiedenen Stellen des Traktates“ (פי מואצ̇ע מתפר̈קה̈), z. B. Geb. 32, Verbb. 94 u. 289, oder „des Talmud“ (Geb. 205); ähnlich Verb. 132 (פי מואצ̇ע שת̈י מין סדר קדשים). — Manchmal wird nur der Traktat genannt, vgl. Verbb. 12 u. 13, und wiederholentlich heißt es (פי אלמסכתא אלמוצ̇ועה̈ לדלך) „in dem Traktate, welcher diesem Gegenstande gewidmet ist“, z. B. Verbb. 209 (נזיר) u. 210 (פיאה).

4) z. B. in Verb. 3 für 2 u. 3, Verb. 94 (f. 91—94), Verb. 181 (f. 172—181). — Siehe auch Geb. 66: „und der Traktat Z'bhaḥîm enthält auch die Bestimmungen dieser vier Mizwôth (63—66) und was damit zusammenhängt usw.“ — Vgl. auch die längere Bemerkung am Schlusse von Geb. 108 über die Stellen, welche von den Gebb. 96—108 handeln.

5) Vgl. Verb. 298, allerdings die G'marâ Sh'qalîm, die im babyl. Talmud nicht vorhanden ist.

Toseftâ [1]) und wiederholentlich der Mishnah-Kommentar des Maimonides [2]) selbst als die Stellen angegeben, in denen man sich über Bestimmungen und Erklärungen zu den Geboten und Verboten Bescheid holen kann. An einer Stelle erklärt übrigens der Verfasser selbst, daß er mit der Angabe der Abschnitte, in denen über die Gesetze abgehandelt werde, nicht ausdrücken wollte, nur dort einzig und allein werde darüber gesprochen, vielmehr gäbe es noch andere Stellen, in welchen von denselben Geboten und Verboten die Rede sei; die von ihm angeführten seien aber die Hauptstellen dafür [3]).

Wenn wir nun auch auf die vielfach über alle Teile unseres Sefer hammizwôth verstreuten gelegentlichen allgemeinen Bemerkungen und Erklärungen kurz eingehen sollen, so ist davon zu sagen, daß M. mit ihnen, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt [4]), darlegen wollte, einmal, was ein Gebot oder Verbot bedeute, und dann, worauf ein bestimmter Ausdruck hinziele. Und wer unser Buch daraufhin sich ansieht, der wird erkennen, daß M. seine Zusage erfüllt hat: seine Bemerkungen erläutern den Sinn der Gesetze und erklären Ausdrücke und Worte.

Wir haben schon oben gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß M. bei Angabe des Inhalts der einzelnen Vorschriften sie, so oft es erforderlich erscheint, sogleich erklärt [5]). Wir begegnen aber auch innerhalb einzelner Gebote und Verbote längeren oder kürzeren Auslassungen allgemeinen Inhalts, die nicht unbeachtet bleiben dürfen. Wir können zwar unmöglich die vielen derartigen Bemerkungen, die sich in unserem Buche finden, anführen, aber wir wollen doch wenigstens auf einige, als auf Stichproben, kurz hinweisen. — „Es ist unser nicht würdig", erklärt M., „zu sagen: Ich sündige nicht, und wenn ein anderer sündigt, so ist das seine und seines Gottes Sache. Das wäre das Gegenteil von Religion; vielmehr müssen wir uns seiner annehmen und ihn zu-

1) Vgl. Verbb. 30 u. 33.

2) Siehe Verb. 29 und auch Geb. 108, Verb. 78 u. Verb. 353. — Übrigens führt M. als Stelle für die Bestimmungen der Mizwôth auch die Bibel an, siehe Geb. 64.

3) Siehe L. d. pr. S. 167, Z. 3 ff. (מ"ח T. II, S. 26b, Z. 12 ff.).

4) Siehe oben S. 442, Zeile 10 ff.

5) Siehe oben S. 451 u. Anm. 3.

rechtweisen [1]). Wir müssen auch unseren Beleidiger zur Rede stellen und uns mit ihm aussprechen, damit nichts gegen ihn im Herzen zurückbleibt" [2]). — „Haß im Herzen (tragen)", heißt es an einer anderen Stelle [3]), „ist die schlimmste Sünde". — „Dem Armen leihen ist die wichtigste und nötigste unter allen Pflichten der Nächstenliebe", denn es handle sich da um verschämte Arme [4]). — Jedermann ist zwar verpflichtet, in einer Streitsache das Richteramt zu übernehmen, aber, so fügt M. hinzu, „nur wenn er das nötige Wissen hat, und die Parteien die Sache vor ihn bringen" [5]). — „Man darf niemand schlagen; wer nur die Hand erhebt gegen den Nächsten, wird, so sagen die Lehrer, ein Frevler genannt" [6]). — Gegen Witwen und Waisen soll man gütig und freundlich sein, sich ihrer liebevoll annehmen, mit ihnen freundschaftlichst verkehren usw. [7]). — Wenn ein hebräischer Sklave von seinem (heidnischen) Herrn grausam behandelt wird, so müssen wir uns des Unglücklichen annehmen, „wir dürfen nicht", so ist die Meinung des M. [8]), „uns sagen: weil der Hebräer sich an sich selbst versündigt und sich selber dem Heiden verkauft hat, so wollen wir ihn sich selbst überlassen, mag er die Folgen dessen tragen, was er getan; vielmehr müssen wir den Heiden zur Verantwortung ziehen usw." — Im Kampfe gegen die Heiden darf der Israëlit nicht feige sein und fliehen, „denn nur durch solches Verhalten kann die Religion der Wahrheit Bestand haben" [9]). — Eine Entweihung des Gottesnamens sei es, wenn ein Angesehener etwas tue, was seiner nicht würdig und unschön sei, selbst wenn die Tat an sich nicht ein Unrecht ist [10]). — Taschenspielerkünste seien darum so verwerflich, weil die Ungebildeten, die Frauen und die Kinder dann gänzlich Unmögliches

1) Geb. 205.
2) Ebenda.
3) Verb. 302.
4) Geb. 197.
5) Geb. 177.
6) Verb. 300.
7) Verb. 256.
8) Verb. 260.
9) Verb. 57.
10) Verb. 62.

für möglich hielten [1]). Auf Totenbeschwörungen aber gar achten nur solche Menschen, welche eigentlich „schon tot sind, wenn sie auch noch essen und Empfindungen haben" [2]). — Diese Verachtung des Aberglaubens ist bei M. sehr wohl erklärlich, in ihm sieht er mit Recht den schlimmsten Feind aller Wahrheit und alles Gottesglaubens. In dem Streben, alle abergläubischen Sitten und Bräuche auszurotten, sieht er auch den Grund für viele Gebote [3]). — Besonders bemerkenswert sind auch die folgenden Deutungen: Wenn ein Weiser die Bibelstelle [4]): „Und Ihm sollst Du dienen", mit den Worten erklärt: „diene Ihm mit seinem Heiligtume!", so meint M. dazu [5]): „Der Erklärer wolle damit sagen: „man trachte danach im (Tempel) zu beten oder doch gegen ihn gewendet, so wie es Salomoh ausspricht" [6]). — „Beachte", so lesen wir [7]), „den Ausdruck (des Talmud): ‚der Schriftvers entnimmt (das Verbot)'; und es wird nicht gesagt: ‚wir entnehmen es'; daraus gehe nämlich hervor, daß (die Auslegung) eine Überlieferung von dem Propheten (Mosheh) ist". — Wir erinnern noch an die vielen treffenden Auslegungen von Bibelversen [8]) und Erklärungen von Talmudstellen [9]), durch welche dem Leser das Verständnis derselben so sehr erleichtert, ja oft überhaupt erst ermöglicht wird. Denn jeder, der nur etwas mit den talmudischen Schriften vertraut ist, weiß, daß ein einfaches Lesen derselben durchaus nicht zum richtigen Verständnis führen kann, daß man da, sozusagen, oft zwischen den

---

1) Verb. 32.

2) Verb. 38.

3) Vgl. Verbb. 40, 41 u. 42.

4) V. M. 6, 13.

5) Ende von Geb. 5.

6) I. Kön. 8, 29ff. — Siehe übrigens über diese ganze Stelle aus Geb. 5 Kesef-mishneh, Hilchôth T'fillah I, 3, wo irrtümlich die Worte des Sifrê, mit Weglassung des dazwischen stehenden וקאלו (hebr. ואמרו) als noch zum Zitat aus der Mishnah des R. El'azar, Sohnes des R. Jôse, des Galiläers, gehörig angeführt wird.

7) Verb. 336.

8) Siehe oben S. 455, Anm. 4 und außerdem die Auslegungen: Geb. 164 (von III. M. 23, 32), Verb. 72 (IV. M. 18, 3), Verb. 107 (III. M. 27, 26), Verb. 115 (II. M. 23, 18), Verb. 124 (III. M. 6, 10), Verb. 154 (II. M. 22, 28) u. v. a.

9) z. B. Verb. 90 (zu Z'bhaḥîm 106a f.), Verb. 93 (T'mûrah 7a), Verb. 136 (Makkôth 14b), Verb. 214 (Makkôth 16a), Verb. 242 (B. m'çi'â 115a) usw.

Zeilen lesen muß. M. aber ist ein Meister im Erklären, und da er weiß, daß es ganz besonders darauf ankommt, mit der eigenartigen talmudischen Terminologie bekannt zu werden, so richtet er vorzüglich auf die gebräuchlich gewordenen Benennungen und Ausdrücke sein Augenmerk, um sie zu erläutern und bekannt zu machen. Daher begegnen wir sehr oft in unserem Buche solchen Erklärungen, die dann gewöhnlich mit den Worten schließen: „und das nennt man“ [1]), oder „und das nennen die Weisen“ [2]), oder „und das ist“ [3]), worauf dann die kurze übliche Bezeichnung folgt [4]).

Es ist leicht zu verstehen, daß M. in unserem Buche der Gesetze auch gern die Gründe angibt, welche zu den einzelnen Geboten oder Verboten die Veranlassung gewesen sind. Wir haben schon oben gelegentlich davon gesprochen [5]). Seine Meinung ist ja bekannt, und er spricht sie auch im Sefer hammizwôth aus: alle Gebote haben ihren vernünftigen Grund. „Es ist auch nicht ein einziges Gesetz, das nicht Grund und Ursache hätte“; aber sehr viele dieser Ursachen und Begründungen würde das Volk nicht begreifen und recht verstehen; darum habe sie Gott verhüllt [6]). Trotzdem behauptet M. bei dem Verbote, welches die Verwandten zur Ablegung eines Zeugnisses für untauglich erklärt, „es sei eine Verordnung der Schrift, die überhaupt keinen Grund habe“ [7]). Wollte

---

1) יתסמי. Siehe Gebb. 123, 127, 129, 131, 132, 191, 208, 236 u. Verbb. 16, 50, 89, 90, 216, 353. — In Verb. 59 (edd. 60) steht dafür יכני ענה (hebr. ויבנו אותו).

2) יסמון (אלחכמים). Siehe Geb. 70 u. Verb. 303.

3) וזהו הוא z. B. Regel IX (L. d. pr. S. 38. Z. 7), Gebb. 73, 74.

4) Siehe die Erklärungen von נוהג לדורות (Geb. 187), שעבוד und מס (Geb. 190), מת מצוה (Geb. 231), גר תושב (Verb. 50), שבועת בטוי (Verb. 60), זר „Nicht-Ahronide“ (Verb. 74), נוהר (Verb. 130), פיגול (Verb. 132), פסולי המוקדשין (Verb. 138), טבל (Verb. 153), עיר מגרש u. שדה מגרש (Verb. 228), גניבה, גזילה u. כושק (Verb. 247), שאר כסות ועונה (Verb. 262), לא תחמד u. לא תתאוה (Verb. 266), מלבין פני חברו ברבים (Verb. 303), נקימה u. נטירה (Verbb. 304, 305) u. v. a.

5) Siehe oben S. 451, Anm. 4. Wir erinnern hier auch noch an die Begründung des Gesetzes (Verb. 355) zum Schutze und zur Erhaltung der Keuschheit, von der M. zuletzt sagt: „Das ist eine schöne, beherzenswerte Auslegung für diesen Vers (III. M. 19, 29), und sie entspricht alledem, was die Weisen darüber erwähnen und die biblischen Vorschriften fordern.“

6) Verb. 365 (L. d. pr. S. 334, Z. 12 ff., סה"מ II S. 71a, Z. 15 ff.

7) Verb. 287 (וזהו גזרת חכתוב מא להא עלה בוגה); vgl. Moreh III, 38, wo

M. durch diese Ausnahme vielleicht gerade die Regel bestätigen? Was aber die Angabe des Grundes der Gesetze angehe, so meint M., habe die Tôrah weise gehandelt, diese meist zu unterlassen. Wie gefährlich es im allgemeinen sei, wenn in der Schrift gesagt werde, was mit einem Gesetze bezweckt oder verhütet werden soll, das beweise die Erfahrung mit dem König Salomoh. Dieser weise und kenntnisreiche Liebling Gottes sei daran gestrauchelt, daß er meinte, vor etwas bewahrt bleiben zu können, wenn er sich auch über die Verbote, die es verhüten sollen, hinwegsetzte. Der König, so lautet das Verbot, soll nicht zu viel Frauen, nicht zu viel Rosse und zu viel Reichtümer haben, damit er nicht von Gott sich abwende. Salomoh glaubte trotzdem fest bei Gott bleiben zu können; er täuschte sich und fiel. Wenn das einem Salomoh begegnet sei, um wieviel größer sei da die Gefahr für die gewöhnlichen Menschen [1]). Wenn aber auch die Gründe nicht immer angegeben würden, so habe doch der Psalmist das rechte Urteil über die Gesetze abgegeben, wenn er von ihnen sagt [2]): „Die Befehle des Ewigen sind recht, erfreuend das Herz". —

Zum Schluß mögen hier noch einige Bemerkungen folgen über die Schriftwerke, welche im Sefer hammizwôth genannt und angeführt werden. An der Stelle, wo M. angibt, was den Inhalt unseres Buches bilden soll, sagt er, daß er feststellen wolle, wie man die Gesetze zählen müsse, und daß er dabei sich auf Verse der Tôrah und diese erklärende Aussprüche der Weisen berufen werde [3]). Die Bibel und die talmudischen Werke sind auch, wie wir bereits in unserer Untersuchung des Inhalts der Gebote und Verbote gesehen haben, die Quellen, aus denen unser Verfasser geschöpft hat. Wenn wir nun diese Quellen näher angeben, so genügt, da das meiste darüber schon bemerkt worden ist, ein kurzer Hinweis. Wir nennen:

---

allerdings gesagt ist, daß solche Gebote nur äußerlich unbegründet erscheinen, während sie doch auch in Wirklichkeit den Zweck haben, die Sitten zu veredeln.

1) Siehe Verb. 365 (L. d. pr. S. 334, Z. 4 ff., סח"מ II S. 71, Z. 5 ff.). Siehe auch Moreh III, 26.

2) Ps. 19, 9.

3) Vgl. L. d. pr. S. 6, Z. 6 f. (סח"מ Vorwort S. 1 b, Z. 11 f.).

I. Die Bibel, und zwar zuerst den Pentateuch, der in jedem Gebote und Verbote mit einem oder mehreren Anführungen vertreten ist[1]). Dagegen finden sich verhältnismäßig nur wenige Zitate aus den übrigen biblischen Büchern: aus den ersten Prophetenbüchern nur drei[2]), aus den letzten Propheten sieben[3]) und aus den Hagiographen nur ein einziges[4]); außerdem nur noch zwei Hinweise auf Begebenheiten, die im ersten Buche der Könige erzählt werden[5]).

II. Die Mishnah wird sechsmal ausdrücklich[6]) genannt und auch sonst angeführt[7]).

III. Die Toseftâ erwähnt M. an sechs Stellen[8]). Merkwürdigerweise fehlen an vier von diesen Stellen die betreffenden Angaben in der gedruckten hebräischen Übersetzung.

IV. Stellen aus M'chiltâ, Sifrâ und Sifrê sind fast in allen Regeln, Geboten und Verboten sehr zahlreich vertreten meist als solche bezeichnet, aber auch anonym. Die aus Sifrâ und Sifrê zitierten Stellen sind fast alle[9]) und die aus der M'chilta auch größtenteils[10]) in den unter diesen Namen veröffentlichten Sammlungen nachzuweisen. Was aber die zuletzt genannte M'chiltâ anbetrifft, unter der man gewöhnlich den von

---

1) Siehe oben S. 452 und die Anm. dazu. — Das fünfte Buch Mosehs bezeichnet M. öfter als Mishneh-tôrah. Vgl. Verbb. 175, 269, 270.

2) In Geb. 189 (I. Sam. 15, 2); Geb. 5 (I. Kön. 8, 44); Verb. 45 (I. Kön. 18, 28).

3) Geb. 9 (I'sha'jah 29, 22); Verb. 163 (I'ḥesk'el 44, 20); in den Vorbemerkungen zu den Geboten (Joël 3, 1 und 'Amôs 9, 11); Verb. 266 (Michah 2, 2); Verb. 30 (Z'fanjah 1, 8) und Verb. 51 (Mal. 2, 11).

4) Nur am Schluß des Buches Ps. 19, 9.

5) Verb. 266 (Hinweis auf I. Kön. 21, 1—16) u. Verb. 365 (auf I. Kön. 10, 26—11, 6).

6) Regel VIII (L. d. pr. S. 30, Z. 18 סח"מ S. 92a, Z. 3f.); Regel XIV (S. 53, Z. 9ff., bezw. S. 129a und folgendes); Verbb. 124, 154, 308, 241 u. 242. Die letzten beiden Zitate sind in der gedruckten hebr. Übersetzung fortgelassen.

7) z. B. Verbb. 209, 211 u. ö.

8) Regel III (L. d. pr. S. 16, Z. 14 סח"מ S. 53, Z. 7); Geb. 10; Verbb. 30, 31, 33 u. 130.

9) Nur die Zitate Geb. 209 aus Sifrâ und Verb. 175 aus Sifrê sind nicht dort zu finden. Siehe auch weiter unten.

10) Im ganzen sind, außer den neun Auslegungen zu Numeri-Stellen (siehe unten S. 472, Anm. 1), nur acht M'chiltâ-Stellen nicht in unserer M'chiltâ zu finden. (Gebb. 91, 134, 157, Verbb. 15, 59, 117, 198, 283.)

R. Ismaël, dem Zeitgenossen R. Akibâ's, herrührenden halachischen Midrasch zum größten Teile des zweiten Buches Mosehs versteht, so spricht M. im Vorworte zu seinem Mishnehtôrah davon als von einem Kommentar zum II. bis V. Buche des Pentateuch; es muß also wohl M. eine solche M'chiltâ bekannt gewesen sein. In der Tat führt er in unserem Buche M'chiltâ-Stellen nicht nur zum zweiten, sondern auch zum vierten Buche Mosehs an[1]), und wenn vielleicht auch die beiden im Namen des Sifrâ, beziehungsweise des Sifrê[2]), angeführten, in diesen Büchern aber nicht aufzufindenden Stellen, dieser Sammlung angehören sollten, auch zum III. und V. Buche Mosehs. Die Möglichkeit, daß auch diese zwei Stellen der M'chiltâ M.s angehört haben, scheint nicht gänzlich ausgeschlossen; denn auch diese Stellen, welche sich im Jalkût Shim'ônî finden, können so gut wie die zum IV. Buch Mosehs, von denen das schon feststeht[3]), dem auch vom Jalkût vielfach benutzten Sifrê suttâ entnommen sein, in dem sicherlich ebenfalls Erklärungen aus der von M. M'chiltâ genannten Sammlung enthalten sind. Auch die als M'chiltâ des R. Simon bezeichnete Sammlung von Auslegungen scheint dieser M'chiltâ einverleibt gewesen zu sein; denn in jener sind die vielen in der bekannten M'chiltâ vergeblich gesuchten Stellen gefunden worden[4]).

V. Die Mishnah der R. El'asar (M. schreibt Eli'eser), Sohnes des R. Jôsê aus Galiläa, wird einmal genannt, und ein Ausspruch aus ihr wird zitiert[5]).

---

1) Geb. 22 (zu IV. M. 18, 4 u. 5), Geb. 31 (5, 2); Geb. 73 (5, 6), Geb. 92 (6, 5); Verb. 67 (18, 4); Verb. 72 (18, 3); Verb. 77 (5, 2 u. 3); Verb. 105 (5, 15); Verb. 292 (35, 12).

2) Siehe oben S. 471, Anm. 9.

3) Siehe J. Lewy: Ein Wort über die „Mechilta des R. Simon", Breslau 1889, S. 15, Anm. 1. Von den dort nicht erwähnten Stellen aus Verbb. 67 u. 77 ist die erstere auch im Sifrê suttâ enthalten. (Vgl. Jalkut Sh. z. St. IV M. 18, 4 ed. Warschau 1876, S. 503 u. Anm. 102); die letzte Stelle konnte ich nicht ausfindig machen, sie wird wohl aber auch aus Sifrê suttâ sein.

4) Vgl. S. 471, Anm. 10. Siehe auch J. Lewy ebenda S. 14f.

5) Geb. 5. Vgl. auch Frankel, Z: Darche hammishnah, Leipzig 1859, S. 186.

VI. Die G'marâ, von M. auch als Talmûd bezeichnet[1]), wird ebenfalls durchgängig in allen Regeln, Geboten und Verboten angeführt, teils mit Angabe des Traktates[2]) und des Abschnittes, teils allgemein als Aussprüche der Weisen, als Überlieferung, Erklärung, überlieferte Erklärung und in ähnlichen Ausdrücken. Immer handelt es sich dabei um die babylonische G'marâ, nur viermal im ganzen Buche wird auch die weniger bekannte jerusalemische genannt[3]).

VII. Die (jüngeren) Midraschim werden ohne nähere Angaben zweimal angeführt[4]).

VIII. Über die Stellen, welche aus der unter dem Namen Onk'los bekannten aramäischen Übersetzung des Pentateuch zitiert werden, ist schon früher das Notwendige gesagt worden[5]).

IX. R. Shim'ôn aus Qahîrah und sein Werk Halachôth g'dôlôth[6]), sowie

X. die Gelehrten nach R. Shim'ôn[7]) und die spanischen Asharôth-Dichter[8]) und ihre Werke, und besonders auch

XI. das arabische „Buch der Gesetze" des Ḥefez ben Jazliaḥ[9]) werden in der Einleitung und in den Regeln genannt und kritisiert.

---

1) Siehe L. d. pr. S. 2, Z. 16 (סח"מ Anfang, Z. 17), wo erst Mishnah und dann Talmûd (statt G'marâ) angeführt ist.

2) Geb. 37 wird der Traktat Mô'ed katan mit dem selteneren Namen מסכת משקין bezeichnet, einem Namen, der auch im 'Arûch und bei älteren Rabbinen vorkommt; משקין lautet das erste Wort dieses Traktats.

3) Geb. 156 („in der G'marâ Sanhedrîn aus der G'marâ der Söhne des Westens (Palästinas) (מן גמרא דבני מערבא)"; Verb. 46, Verb. 49 (edd. 50) u. Verb. 322. — In Verb. 49 wird, im Gegensatz zur jerusalemischen, die babylonische (גמרא דילן) „unsere G'marâ" genannt. — In Geb. 156 fehlt die Stelle in den gedruckten Ausgaben. — Außerdem wird ohne nähere Angabe der Traktat Sh'qalîm (Geb. 171) angeführt, der doch auch ein jerusalemischer ist.

4) Gebb. 2 u. 207 (ופי׳ אכהר׳ אלמדרשות) „in sehr vielen Midraschim."

5) Siehe oben S. 454, Anm. 3.

6) L. d. pr. S. 5, Z. 1 (סח"מ Vorwort 1a, Z. 42); S. 25, Z. 13 (S. 84a, Z. 3); S. 45, Z. 6 „ר׳ שמעון קיירא" (S. 123b, Z. 21); S. 55, Z. 6 (S. 129b, letzte Zeile).

7) אלפקהא אלמתאכרין S. 5, Z. 18 (Vorwort 1b, Z. 5).

8) S. 5, Z. 14 (S. 1b, Z. 2). Vgl. Peritz: Sefer hamm. Teil I, Breslau 1882, S. 11, Anm. 1.

9) S. 5, Z. 3 (S. 1a, Z. 43) und S. 55, Z. 13 (S. 130a, Z. 11).

XII. Auch auf seinen eigenen Kommentar zur Mishnah und auf seine Erklärungen und Auseinandersetzungen dort weist M. gern und wiederholentlich hin[1]).

Außer diesen Schriftwerken der jüdischen Literatur seien hier noch einige Bücher aus dem Gebiete des allgemeinen Wissens genannt, die M. gelegentlich erwähnt, nämlich

XIII. Ein Werk zur Wissenschaft der Logik bei den Mutakallimûn[2]) und

XIV. Bücher, welche über götzendienerische, abergläubische Bräuche verfaßt sind[3]).

1) Regel II Anfang u. Ende. — Regel VII, Regel XII u. Regel XIV; Gebb. 31, 46 und Verbb. 29, 78, 132, 133 u. 336.

2) Regel VIII Anfang אלמתכלמון פי צנאעה אלמנטק (hebr. המדברים במלאכת החגיון).

3) Siehe Verb. 40. Vgl. darüber Munk: Guide des égarés, III, S. 239 ff.

Die Kritik des maimonidischen „Buches der Gesetze“ durch Nachmanides.

Von

Ferdinand Rosenthal.

Mose ben Maimun, der 1205 verstorbene Weise von Fostad, und Mose ben Nachman, der 1194 geborene Weise von Gerona, haben neben R. Salomo aus Troyes seit dem Abschluß des Talmuds auf den Geist und das Leben der Juden im allgemeinen den höchsten und dauerndsten Einfluß geübt. Sie sind nicht nur allererste Autoritäten auf dem Gebiete der Halacha, sondern auch solche, die durch ihre Werke für das Verständnis und die geistige Auffassung von Bibel und Talmud neue Wege zum Herzen des Volkes gebahnt haben. Raschi als klassischer Exeget, Maimonides als Kommentator, Systematiker und Philosoph, Nachmanides als Kommentator, Novellist und Philosoph. Die beiden letzteren sind von Raschi durch ihre Methode und durch philosophische und naturwissenschaftliche Bildung, Nachmanides auch durch seine Mystik völlig verschieden; dagegen haben Maimonides und Nachmanides mehr Gemeinsames und Verwandtes miteinander. Diese stehen gleich Raschi auf dem Standpunkte eines positiven Glaubens an die Göttlichkeit der Schrift und auch einer sinaitischen Überlieferung, aber sie sind auch philosophischen Geistes und kritischen Sinnes. Nachmanides ist sich seiner geistigen Verwandtschaft mit Maimonides bewußt, er ist ein glühender Verehrer desselben, er nennt ihn „einen heiligen Mann ohne gleichen“;

er ist ein Bewunderer seiner Werke, auch des More, von dem er sagt: „wer sich von ihm trennt, trennt sich vom Leben." Nachmanides ist sich aber auch seines Gegensatzes in Vielem bewußt, dem er bei verschiedenen Gelegenheiten Ausdruck gibt. Eine Schrift des Nachmanides ist sogar mit der ausgesprochenen und ausschließlich polemischen Tendenz gegen Maimonides gerichtet, und diese ist das ספר השגות gegen Maimunis ספר המצות[1]). Mit diesen Schriften wollen wir uns hier beschäftigen. Maimonides bezeichnet sein „Buch der Gebote" als ein Vorwort oder eine Einleitung zu seinem großen systematischen Werke משנה תורה, um durch die Aufzählung aller im Pentateuch enthaltenen Gebote und Verbote die ihm notwendig scheinende Ergänzung zu der nach anderen systematischen Gesichtspunkten und den talmudischen und midraschischen Quellen behandelten halachischen Materie zu liefern. Mit Rücksicht auf seine von seinen Vorgängern wesentlich abweichende Auffassung stellt Maimonides 14 Grundsätze (שרשים) in seinem Buche voran, um seine Anschauung und Methode bei der Zählung der biblischen Gebote und Verbote zu begründen und zu beleuchten. Er geht dabei scharf polemisch gegen den Verfasser des Werkes הלכות גדולות vor, dessen Zählung die bisherigen Autoren, wie er sagt, mit nur wenigen und auch nicht wichtigen Abänderungen blindlings folgen.

Gegen das Buch der Gebote verfaßte nun Nachmanides seine polemische Schrift, seine Einwände (השגות). Seine ursprüngliche Tendenz war eigentlich eine apologetische, eine Rechtfertigung des Rabbi Simon aus Kairo, den er bestimmt als den Verfasser der halachot gedolot bezeichnet, gegen die Angriffe des Maimonides. Damit folgte er, wie er in seinem Vorworte sagt, nur der Neigung,

---

1) ספר המצות Le libre des préceptes im arabischen Urtext wurde von Moïse Bloch Paris 1888 ediert. Nach dem Zeugnis des Mose ibn Tibbon gab es noch eine arabische Überarbeitung dieses Textes, nach welcher er seine allgemein verbreitete hebräische Übersetzung verfaßt hat. Es gab aber noch zwei hebräische Übersetzungen, eine von Abraham ibn Chisdai von dem ersten Texte, von welcher nur einzelne Fragmente in den Zitaten des Nachmanides in seinem השגות und im ספר התרינוך vorhanden sind. Vgl. darüber Rosin: Ein Compendium ed. Breslau 1871 im Anhang; Bloch im Vorwort zu seiner Edition p. VIIIff. Von einer dritten Übersetzung des Ibn Ayub hat Peritz ein Stück veröffentlicht das Buch der Gesetze, Breslau 1882.

die ihn von Jugend an leitete, die großen und anerkannten Lehrer und Meister gegen die Angriffe der Späteren in Schutz zu nehmen. Was er zu gunsten des Alfaßi in seiner Jugend getan, will er jetzt im Alter zu gunsten des Simon aus Kairo tun. Er stimmt persönlich nicht immer mit dem letzteren überein, aber er sucht auch dann dessen Ansicht zu erklären, um wenigstens die Vernünftigkeit seiner Meinung gegen die oft sehr geringschätzige Beurteilung des Maimonides zu beweisen. Das war seine ursprüngliche Absicht, die er auch getreulich ausführt, aber schließlich benutzte er die Gelegenheit auch zur Austragung seiner eigenen prinzipiellen Differenzen mit den von Maimonides in seinem Werke ausgesprochenen Grundsätzen. Meine Aufgabe ist, diese für die Geistesrichtung der beiden ausgezeichneten Gelehrten charakteristischen, grundsätzlichen Differenzen zu untersuchen und darzustellen. Die mehr zufälligen Meinungsverschiedenheiten nicht prinzipieller Art liegen außerhalb des Rahmens dieser Abhandlung[1]).

1. Differenz, betreffend die Zahl 613.

Maimonides folgt in der Annahme der Zahl von 613 sinaitischen Vorschriften, 365 Verboten und 248 Geboten, dem Beispiel seiner Vorgänger von בה"ג angefangen, als wenn diese Zahl eine unumstößliche Überlieferung wäre. Maimonides stützt sich auf den Spruch R. Simlai's und R. Hammunas Makkot 23b und Midrasch Tanchuma Abschn. תצא. Er findet sinnreich die Be-

1) Von der Stellung des Nachmanides zu Maimonides handeln im allgemeinen Joseph Perles in seiner Abhandlung „Über den Geist des Kommentars" usw. in Frankels Monatsschr. 1858, p. 81 ff. und Samuel Krausz in היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם Berditschew 5666, Separatabdruck aus הגרן Jahrg. 5. Eine eingehende Behandlung der grundsätzlichen Differenzen zwischen M. und N. im Buche der Gesetze war nicht die Aufgabe dieser Gelehrten. Nur gegen einen Vorwurf muß ich mich schützen, der mir gemacht werden könnte, daß ich eine von Krausz in seiner vortrefflichen Schrift p. 25 hervorgehobene Differenz zwischen M. und N. nicht einbezogen habe. K. sagt nämlich, daß M. öfter seine Entscheidungen auf andere Quellen gestützt gegen den babylonischen Talmud trifft, wozu N. einen gegnerischen Standpunkt einnimmt. Die Einschränkung mit Bezug auf N., die er darauf folgen läßt, und seine Hinweise in der Fußnote 5 auf Misrachi und Perles beweisen aber, daß hierin tatsächlich keine wesentlich prinzipielle Differenz zwischen N. und M. vorhanden ist.

merkung an letzter Stelle, daß die 365 Verbote den Tagen des Sonnenjahres entsprächen, als wenn jeder Tag uns zuriefe: begehe an mir keine Sünde; von den menschlichen Gliedern aber, deren Zahl den 248 Geboten entspricht, ruft jedes uns zu: erfülle mit mir ein Gebot. Maimonides tadelt deshalb den בה"ג, daß er unter die 613 Bestimmungen auch rabbinische mitgezählt habe.

Es zeugt von dem selbständigen Geiste des Nachmanides, daß er gegen die Übereinstimmung dieser beiden von ihm anerkannten Größen und gegen die allgemein herrschende Meinung seiner Zeit den Worten des R. Simlai den Charakter einer Überlieferung bestreitet. Er meint vielmehr, daß diese nur die persönliche Meinung des R. Simlai zum Ausdruck bringen. Auch der Hinweis des R. Hammuna auf den Zahlenwert von תורה sei nur als eine Anlehnung (אסמכתא) anzusehen. Nachmanides beweist mit einem Zitat aus Midrasch Chasit, daß diese Meinung des R. Simlai tatsächlich von anderen bestritten wurde. Er weist ferner auf den Widerstreit der Meinungen in betreff vieler Stellen des Pentateuchs, ob diese als Pflichtbestimmung (חובה) oder als ein Gestatten (רשות) aufzufassen seien. Diese Ungleichheit der Auffassung mußte schließlich auch zu einer Ungleichheit in der Zählung der Gebote führen. Er bemerkt schließlich, daß בה"ג auch in den Worten Simlai's eine andere Lesart hatte, nämlich תר"ג מצות נצטוו לישראל für נאמרו למשה מסני, die Lesart des Maimonides. Nachmanides stellt sich schließlich selbst insofern auf den Standpunkt des Maimonides, daß auch er bei seiner Zählung 613 nur pentateuchische Gebote aufzählt. Er ist aber der Meinung, daß בה"ג nicht zu tadeln sei, wenn er von seinem nicht grundlosen Standpunkte auch rabbinische Gebote mit in die Zahl 613 aufnimmt. Er meint sogar, daß dies selbst nach der Lesart des Maimonides nicht so einfach als töricht zu verwerfen sei, weil Aussagen für angegebene Zahlen im Talmud und auch in den biblischen Schriften sich nicht immer auf die ganze Zahl, sondern auf die Allgemeinheit derselben beziehen.

2. Differenz, betreffend den Verpflichtungsgrund der rabbinischen Bestimmungen שרש א.

Diese Kontroverse ist von tiefeinschneidender prinzipieller Bedeutung insofern, als der viel angefochtene eigenartige Standpunkt des Maimonides in der nächstfolgenden Kontroverse seine Stellung zu dieser Frage zur unbedingten Voraussetzung hat.

Maimonides erklärt die Befolgung der rabbinischen Bestimmungen für pentateuchisch geboten auf Grund Deut. 17, 111: „Nach der Lehre, die sie dich lehren, und nach dem Rechte, das sie dir sagen, sollst du tun; du sollst nicht abweichen von dem, was sie dir künden, rechts oder links." Danach, meint Maimonides, seien die Verordnungen und Bestimmungen der späteren Weisen mit den von Mose selbst verkündeten in gleichem Grade als pentateuchisch (דאורייתא) und göttlich verpflichtend anzusehen. „Denn alles, was uns die Weisen geboten haben zu tun, und alles, was sie uns verboten haben, gilt als von unserem Lehrer Mose bereits geboten. Er hat uns geboten es zu tun mit seinen Worten: „nach der Lehre, die sie dich lehren usw." Und er hat uns verboten etwas von dem, was sie eingeführt oder verordnet haben, zu übertreten, mit seinem Ausspruch: „du sollst nicht abweichen usw."[1]). Maimonides erklärt demnach jede Bestimmung der Weisen als pentateuchisch, also göttlich doppelt geboten (עשה ולא תעשה). Das spricht er auch deutlich weiter im 173. Gebote und nicht ganz so bestimmt im 312. Verbote aus und in völliger Übereinstimmung damit in der Einleitung zu Mischne Tora und ממרים ה' cap. 1 h. 2. Eine Unklarheit besteht nur darin, ob Maimonides diese pentateuchische Satzung auf alles, was wir als rabbinisch geboten bezeichnen, oder nur auf das, was vom Synedrium ausgegangen, bezieht. An unserer Stelle bezieht er die Satzung auf alles, was rabbinisch ist כל דבר שהוא מדרבנן, im 173. Gebote auf das, was vom großen Gerichtshofe (ב"ד הגדול) ausgegangen, in der Einleitung zu Mischne Tora auf alles, was von dem Gerichtshofe

1) סה"מ שרש א': כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שצונו לעשותו והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך וגומר וחזהירנו יח' מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור וגומר.

irgend einer Zeit (ב"ד שבכל דור ודור) und in ה' ממרים das. wieder nur auf die Verordnungen des hohen Gerichtshofes zu Jerusalem (ב"ד הגדול שבירושלים).

Maimonides erklärt somit die rabbinischen Verordnungen als pentateuchisch geboten und deshalb mit den sinaitischen Geboten als gleichartig verpflichtend und gleichwertig. Von rechtswegen mußte nach Maimonides eigenen ausdrücklichen Worten, das. auf jede Übertretung eines rabbinischen Verbotes die Strafe der Geißelung wie bei einem pentateuchischen Verbote folgen. Diese findet nur deshalb nicht statt, weil לא תסור eine noch höhere Strafe involviert als לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד[1]).

Diese Erhöhung des Wertes der rabbinischen Verordnungen und die Gleichstellung ihrer Verpflichtung mit den pentateuchischen Geboten steht nicht im Widerspruch mit seiner Ausschließung derselben aus der Zählung der 613 Gebote. Denn zu diesen werden nur die sinaitischen Gebote, welche göttlichen Ursprungs und unabänderlich sind, gezählt, während jene späteren und menschlichen Ursprungs sind und ihre Zahl nicht dauernd fixiert werden kann, da den Weisen das Recht zusteht, immer neue Verordnungen zu erlassen und unter Umständen die älteren aufzuheben, obgleich sie für die Zeit ihrer Geltung auf Grund zweier pentateuchischer Satzungen mit den pentateuchischen Geboten in gleichem Grade verpflichtend sind.

Gegen diese Meinung des Maimonides wendet sich nun Nachmanides mit großer Schärfe. Er will den rabbinischen Geboten durchaus nicht den hohen Rang einer Gleichwertigkeit mit den pentateuchischen Geboten zuerkennen[2]). Er sagt: der Meister habe eine hohe Mauer zum Schutze der rabbinischen Gebote aufgerichtet; aber sie stürzt rasch zusammen, weil sie unterhöhlt ist. Denn Maimunis Grundansicht sei falsch. Nachmanides weist aus zahl-

---

1) ה' ממרים פ"א ה"ב: כל מי שאינו עושה כחוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור וכו'. ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכו'. . . . . וכן חגזרות והתקנות ומנהגות כל אחד ואחד מאלון דברים מצות עשה לשמוע לכן והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה וכו'.

2) חשגות הרמ"בן שם: וחנה הרב בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים, אבל חיא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאם לפתע יבא שברה לפי שהיא סברא נפסדת ברוב מקומות בתלמוד.

reichen talmudischen Bestimmungen nach, daß die rabbinischen Vorschriften nur als Werte zweiten Grades neben den pentateuchischen Gesetzen anzusehen seien. Die Angriffe sind wuchtig, deren Zurückweisung den Verteidigern Maimunis in den Schriften זוהר הרקיע und מגלת אסתר nicht leicht wird. Nachmanides beginnt mit dem Hauptbeweis für die Wertungleichheit der rabbinischen und pentateuchischen Vorschriften, indem er auf die allgemein giltige Regel hinweist, daß das Zweifelhafte bei dem pentateuchischen Verbote erschwerend und bei dem rabbinischen erleichternd zu nehmen sei[1]). Nachmanides hat damit von seinem Standpunkte recht; er hat aber den Standpunkt des Maimonides zu dieser Regel übersehen, daß diese Regel nicht pentateuchisch wäre und daß vielmehr vom pentateuchischen Standpunkte das Zweifelhafte stets nur erleichternd zu nehmen sei und die Erschwerung nur als rabbinische Verordnung zu gelten habe[2]). Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Rabbinen diese Verordnung für die pentateuchischen Gebote erlassen haben, während sie es bei ihren eigenen Geboten bei der ursprünglichen Regel belassen haben ספק דאוריתא מה"ת לקולא. Das würde also nichts für die Minderwertigkeit der rabbinischen Vorschriften beweisen. Das haben die beiden genannten Verteidiger Maimunis übersehen; sonst hätten sie sich nicht zu der Annahme הם אמרו והם אמרו veranlaßt gesehen, was Nachmanides selbst schon als gezwungen (דוחק) ablehnt.

Nach der Meinung des Nachmanides ist die Anwendung von לא תסור auf die rabbinischen Satzungen nur als eine äußere Anlehnung (אסמכתא) anzusehen. In Wirklichkeit bezieht sich nach ihm לא תסור auf die mündlich überlieferte Lehre, und zwar sowohl auf die überlieferten Satzungen als auch auf die überlieferten Deutungen und Erklärungen der Schrift, um die Überlieferung der Weisen zu bekräftigen, daß man die Wahrheit derselben nicht bezweifeln

1) ספק דאוריתא להחמיר ספק דרבנן להקל.

2) ה' אסורין ביאה cap. 18, n. 17; ה' טומאת מת cap. 9 n. 12; רש"בא ת"ח 104a; קידושין :ר"ן Ende cap. 1. Nach Ansicht des Maimonides heißt es ספק דאורייתא מה"ת לקולא ומדרבנן להחמיר; nach den anderen ספק דאורייתא מן התורה לחומרא. Die Ansicht des ראבר ist schwankend.

dürfte[1]). Das sei gegen die Auffassung der Sadduzäer gerichtet, die nur an die Wahrheit des Schriftwortes glauben, aber jede Überlieferung leugnen. Damit befinden wir uns schon mitten in einem weiteren tiefer eingreifenden prinzipiellen Gegensatze zwischen Maimonides und Nachmanides.

3. Prinzipielle Differenz, betreffend die dogmatische Stellung zu den mittels Deutungsregeln abgeleiteten Satzungen im talmudischen Schrifttum (שרש ב').

Die Ableitung von Lehren und Satzungen aus dem Schriftworte mittels der bekannten Deutungsregeln (י"ג מדות) bildet einen Hauptbestandteil des talmudischen Schrifttums. Sie sind der Gegenstand von weitausgedehnten Debatten, die sie beleben. Welchen dogmatischen Standpunkt haben wir nun dazu einzunehmen? Haben wir sie als freie und selbständige Geistesarbeit der Weisen anzusehen, an deren Richtigkeit wir zweifeln dürfen, oder haben wir sie als wirkliche Ausflüsse des Gotteswortes hinzunehmen, was jeden Zweifel und jedes Bedenken ausschließt? Maimonides beantwortet die Frage im ersteren Sinne, indem er die Ableitung nach den 13 Regeln Worte der Schriftgelehrten (דברי סופרים) und der Rabbinen (דרבנן) nennt. Damit will aber Maimonides nicht gesagt haben, daß sämtlichen Satzungen und Halachot, die mit solchen Deutungen von den Weisen begründet werden, als rabbinische anzusehen seien. Er unterscheidet vielmehr: manche von diesen sind unbestrittene Erklärungen oder Ergänzungen, welche vom Sinai überliefert wurden, für welche die Weisen später, der eine nach dieser der andere nach jener Deutungsregel, einen Anhalt auch in der Schrift suchten und fanden; andere hingegen sind, insofern sie im einfachen Schriftworte nicht enthalten sind, als ein Geistesprodukt der Weisen anzusehen, die sie selbständig mit Hilfe der Deutungsregeln aus der Schrift abgeleitet haben. Das Erkennungszeichen für die eine oder andere Art ist die ausdrückliche Erklärung der Weisen. Das, was sie selbst als biblisch (דאורייתא) erklären, ist als vom Sinai überliefert zu erachten, alles

1) להאמין במה שאמרו חם.

andere aber ist rabbinisch[1]). Er schließt daher auch diese von der Zahl der 613 Gebote aus. Gegen diesen unerhört neuen dogmatischen Standpunkt des Maimonides zur תורה שב"פ wendet sich nun Nachmanides mit dem vollen Eifer seiner naivgläubigen Natur und mit dem ganzen Rüstzeug seines umfangreichen Wissens und seines Scharfsinns. Doch bevor wir darauf eingehen, erscheint es zum tieferen Verständnis des maimonidischen Standpunktes nötig, daß wir auch seine anderweitigen Äußerungen zu diesen Fragen zur Vergleichung mit denen im ספר המצות heranziehen.

M. beruft sich hier auf seine ausführlichere Erörterung in der Einleitung zur Mischna vor סדר זרעים. Dort teilt M. alle Satzungen, die in der Mischna enthalten sind, in fünf Arten ein. Diese sind erstens überlieferte Erklärungen (פירושים) zur schriftlichen Lehre, welche von Mose am Sinai herrühren. Von solcher Art ist z. B. die Bestimmung der Frucht, welche mit der Frucht vom Baume Hadar gemeint sei u. dgl. m. Diese werden auch nach den Deutungsregeln aus der Schrift abgeleitet. Ihre Verbindlichkeit wurzelt aber nicht in der Ableitung aus der Schrift[2]), sondern unabhängig davon in der mündlichen Überlieferung. Die zweite Art bilden die Satzungen, die wir als הלכות למשה מסיני bezeichnen. Diese sind ergänzende und nähere Bestimmungen zu den Gesetzen der schriftlichen Lehre. Für diese gibt es weder einen Anhalt in der Schrift noch einen zwingenden Vernunftgrund. Die Halachot dieser Art sind nicht zahlreich und werden von Maimonides aufgezählt. Das Charakteristische für diese beiden Arten ist, daß über die Satzungen selbst vollkommene Übereinstimmung herrscht.

---

1) סה"מ ש' ב': חנה לא כל מה שנמצא לחכמים שחוציאו בחיקש מי"ג מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני ולא ג"כ נאמר בכל מה שימצא בתלמוד שיסמכוהו אל אחת מי"ג מדות שהוא דרבנן כי פעמים יהיה הפירוש ההוא מקובל ממשה בסיני. לפי הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שילמדהו באחת מי"ג מדות אם באו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא חנה ראוי למנותו אחר שחמקובלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא ואם לא יבאו זה ולא ידברו בו חנה הוא דרבנן.

2) Die Ableitung kann richtig und in der Weisheit der Schrift begründet sein, aber die Rechtswurzel ist die Überlieferung. כי מחכמת הכתו' שהוא אפשר שימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או חיקש יורה עליו . . . (סה"מ) Vgl. Ausführlicheres in der Einleitg. z. Mischna.

Denn was als Überlieferung von Mose stammt, wurde von den Weisen der folgenden Geschlechter so treu gehütet, daß ein Streit über die Materie nicht aufkommen konnte. Wo ein Streit ist, da ist auch keine sinaitische Überlieferung vorhanden. Die Annahme einer Möglichkeit des Streites darüber, ob etwas sinaitisch überliefert sei oder nicht, erklärt Maimonides für höchst bedenklich und erschütternd für den Glauben an eine sinaitische Überlieferung überhaupt. Ein Streit kann nur über den für die erste Art gesuchten Anhalt in der Schrift vorhanden sein, aber nicht über die Sache selbst. Die dritte Art bilden die vermittels Deutungsregeln (י"ג מדות) oder Vernunftgründe (סברה) von den Weisen erkannten und gebotenen Gesetze. Viertens Verordnungen zum Schutze des biblischen Gesetzes (גזרות). Fünftens zeitgemäße Verordnungen und Einrichtungen (תקנות ומנהגים)[1]). Nach Maimonides gehören nun die Satzungen der ersten und zweiten Art zu der Kategorie der mündlichen Lehre (תשב"עפ). Das spricht er auch bestimmt in seiner Einleitung zu Mischne Tora aus, wo er sie im Anschlusse an 2 B. M. 24, 12 unter den Begriff מצוה subsumiert[2]). Von diesen unterscheidet nun Maimonides das in der Einleitung zur Mischna als dritte Art Angeführte, die mittels Deutungsregeln produzierten Satzungen, indem er sie hier erst am Schlusse hinter den beiden Arten unbestritten rabbinischer Vorschriften erwähnt und sie ausdrücklich als solche bezeichnet, die man nicht von Mose empfangen habe (שלא קבלום ממשה)[3]).

---

1) Zusammenfassend am Schlusse der Erörterung in E. z. Mischna: אם כן כל הדינים הנזכרים במשנה נחלקים על אלו חמשה חלקים: מהם פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בכתוב או אפשר להיות סוברים עליהם סברא, ומהם חלכה למשה מסיני, ומהם מה שחוציאו בדרך חיקש וסברא ובו נפלה המחלוקת ומהם גזרות, ומהם תקנות.

2) Einleitung zu Mischne-Tora: כל המצות שניתנו למשה בסיני בפירושן ניתנו שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו פירושה, וצונו לעשות התורה ע"פ המצוה ומצוה זו היא הנקראת תורה שבע"פ פירוש ... והמצוה שהיא בפירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וכו' Unter versteht hier M. offenbar auch die zweite Art in Einleitung der Mischna, die er dort nur הל"מ benennt.

3) Das. führt M. außer תורה שבע"פ noch drei Arten an: דבריים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סיג לתורה כמו ששמעו מפי משה בפירוש שנאמר ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי — וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות

Was in diesen Erklärungen des Maimonides als neu und bis dahin unerhört hervortritt, das ist die Ansicht, daß die von den Weisen, nach den 13 Regeln abgeleiteten Satzungen nur als Worte der Schriftgelehrten (דברי סופרים) und der Rabbinen (דרבנן) und nicht als sinaitische Überlieferungen zu gelten haben. Dieser Auffassung bleibt Maimonides auch in seiner großen Gesetzessammlung stets treu. Nur in den Fällen, wo diese abgeleiteten Gesetze im Talmud noch außerdem als pentateuchisch oder zum Wesen der Thora gehörig (דאורייתא, גוף התורה) ausdrücklich bezeichnet werden, erkennt er sie als überliefert sinaitisch an. Die Deduktion nach den י"ג מדות allein gibt ihnen noch nicht diesen Charakter, und selbst wenn Mose der Autor einer solchen Ableitung wäre. Sie wäre jedenfalls nur menschlichen, aber nicht göttlichen Ursprungs [1]).

Dagegen richtet Nachmanides seine Angriffswaffen, die er aus dem ihm so sehr vertrauten weiten Gebiete des Talmuds herbeiholt. Er weist nach, daß die Deutungsregeln und ihre Anwendung von einer Überlieferung ausgehen [2]). Er weist ferner aus vielen Stellen im Talmud nach, daß die abgeleiteten Satzungen als biblische Gebote (דאורייתא) betrachtet werden, daß ihre Übertretungen zu Strafen wie Geißelung, Todesstrafen und noch anderen Konsequenzen führen, die nur den biblischen aber nicht den rabbinischen Gesetzen zukommen. Er weist dies auch durch die Trauungsform mittels einer Gabe an Geldwert (קידושי כסף)

שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו ב"ד של אותו דור, לפי שאסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל — וכן משפטים ודינים מופלאים שלא קבלום ממשה ודנו בהם ב"ד של אותו דור במדות שהתורה נדרשת בהן ופסקו אותם חזקנים וגמרו שהדין כן הוא.

1) S. Einl. z. M. und סה"מ: כל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מדברי סופרים. כי תר"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שילמד בי"ג מדות ואפילו בזמנו ע"ה כ"ש שלא ימנה בהן כל מה שהוציאוהו באחרית הזמן, אבל אמנם מנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו, והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואסורו דאורייתא או יאמרו שהוא גוף תורה הנה נמנה אותו, כי הוא נודע בקבלה ולא בחיקש. ואמנם זכרו החיקש בו ויבינו הראיה עליו באחת מי"ג מדות להראות חכמת הכתוב.

2) ארן אדם דן ג"ש מעצמו Pesachim 66a u. a. O. dieser Einwurf beruht allerdings auf sehr schwachen Füßen. Denn damit ist doch noch nicht gesagt, daß die Deutung sinaitischen Ursprungs sein müsse. Eine קבלה מרבו und קבלה מסיני sind auch nicht identisch.

nach. Diese Form ist in der Thora nicht erwähnt und wird nur durch eine Deutung gewonnen [1]). Die in solcher Weise geschlossene Ehe wäre also pentateuchisch ungiltig. Die Konsequenz wäre eine Zerrüttung und Auflösung der für die Ehe, die Scheidung und die Untreue geltenden Bestimmungen und Strafen, wie sie im Talmud auch für eine in dieser Form geschlossene Ehe bestimmt sind. Nachmanides hätte hinzufügen können, daß Maimonides im Widerspruch mit sich selbst auf die Treulosigkeit einer mittels קידושי כסף getrauten Ehefrau ausdrücklich die Todesstrafe setzt.

Nachmanides stellt sich in Übereinstimmung mit Raschi und anderen Gelehrten auf den Standpunkt, daß die mittels der Deutungsregeln aus der Schrift abgeleiteten Gesetze als zum Bestande der Schrift gehörig angesehen und behandelt werden müssen. Diese Gesetze, so meint er, sind vom Anfang an als solche, die mittels eines Deutungsmodus aus der Schrift zu erkennen sind, in der mündlichen Überlieferung am Sinai genau bestimmt und bezeichnet worden [2]). Nachmanides weicht daher von Maimonides auch darin ab, daß er auch die Worte der Propheten auf Grund einer angenommenen Überlieferung der Tora gleichstellt.

Die Verteidiger des Maimonides haben den Angriffen des Nachmanides gegenüber einen sehr schwierigen Stand, die Ansicht des M. mit dem Geiste des Talmuds in Übereinstimmung zu bringen. Der Verf. des זוהר הרקיע versucht es damit, daß er die Behauptung aufstellt: M. habe sachlich und juridisch (לדינא) die Deduktionen mittels י"ג מדות auch als sinaitisch und דאורייתא angesehen. Er habe sie nur unter die Zahl der מצות תר"ריג nicht aufgenommen, weil damit nur die im einfachen Wortsinne der Schrift gelegenen Gebote gezählt werden sollten. Er nennt sie auch uneigentlich rabbinisch oder sopherisch (דרבנן, ד"ס) und nur in dem Sinne, daß sie nicht ausdrücklich in dem Wortsinne der

---

1) קיחה קיחה משדה עפרון.

2) Nach Nachmanides besteht die Arbeit der Weisen darin, daß sie für die überlieferte Satzung die ihr zugehörige ג"ש suchen; nach Raschi Kidduschin 17a Schlgw. מיכח, daß sie die zu der überlieferten ג"ש gehörige Satzung suchen. Vgl. מגלת אסתר.

Schrift enthalten sind. Man wird in den Worten des זוהר הרקיע trotz des Beifalls, den ihm מגלת אסתר spendet, kaum eine Befriedigung finden können. Diese unklare Auffassung vermag nicht den klaren und scharfen Einwand des Nachmanides zu entkräften. Nachmanides Forderung erscheint berechtigt, daß die Antwort auf diese Frage nur entschieden und klar gegeben werden müsse. Die Deutungen beruhen entweder auf Überlieferung, dann sind sie göttlicher Art und dann dürfen sie von der Zählung der göttlichen Gebote nicht ausgeschlossen sein; oder aber sie beruhen nicht auf Überlieferung, dann können sie auch in keiner Weise als דאורייתא angesehen werden. Man kann den Worten des Nachmanides nicht eine scharfe Logik und eine richtige Konsequenz absprechen.

Nachmanides hat aber doch übersehen, daß es hier neben seinem Entweder — oder doch noch ein Drittes gibt, und zwar den eigenartigen Standpunkt des Maimonides, der zum Teil in der von uns erörterten zweiten Differenz bereits hervortritt, in dessen Tiefe Nachmanides nicht eingedrungen ist.

M.s Standpunkt ist folgender. M. erkennt die Deutungen der Weisen mittels י"ג מדות nicht als überliefert an, sondern als eine selbständige und freie Geistesarbeit derselben. Die Weisen selbst waren aber von der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Deutungen so sehr durchdrungen, daß sie für ihre aus dem Schriftworte abgeleiteten Satzungen mit allen Konsequenzen die Gleichwertigkeit mit dem Schriftworte selbst, aus dem sie abgeleitet wurden, vindizierten. Maimunis persönliche Stellung zu diesen Satzungen ist, daß er sie dogmatisch als menschlichen und nicht göttlichen Ursprungs ansieht, daß wir jedoch gesetzlich verpflichtet sind, der durch das große Beth-din gesetzlich sanktionierten Meinung derselben uns unbedingt unterzuordnen, obgleich wir dogmatisch an die Richtigkeit ihrer Deutung zu glauben nicht verpflichtet sind [1]).

1) M. nennt sie deshalb nicht nur דברי סופרים, sondern auch דרבנן. Ersteres gebraucht M. auch für die überlieferten הל"מ, letzteres nur für die nicht überlieferten Halachot. Der Gegensatz zu diesem ist דאורייתא. Als דאורייתא erkennt M. nur was auf Grund einer Überlieferung so bezeichnet wird (das. סה"מ) ואם לא יבארו זה ולא ידברו בו חנה הוא דרבנן.

Bei einer genauen Prüfung der Worte des Maimonides tritt dies mit absoluter Evidenz hervor:

1. in der Einleitung zur Mischna. Die mittels der Middot abgeleiteten Satzungen werden daselbst neben den überlieferten Erklärungen und Halachot (פירושים מקובלים und הל"מ) als dritte Art und als solche Satzungen bezeichnet, welche die Weisen auf dem Wege des Denkens produziert haben. Diese werden von M. dort auch ausdrücklich als nicht überliefert bezeichnet.

2. Einleitung zu Mischne-Tora heißt es von diesen: משפטים ודינים מופלאים שלא קבלום ממשה ודנו בהם ב"ד של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן ופסקו אותם הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. Die Gesetzeskraft derselben beruht demnach auf der Entscheidung und dem Beschluß der Ältesten.

3. אחד דברים שלמדו ה' ממרים פ"א ה"ב heißt es von diesen: אותן מפי שמועה אחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם.

4. ואולי תחשוב שאני בורח סה"מ שרש שני heißt es davon: מלמנותן להיותן בלתי אמיתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת אין זו הסבה כי כל מה שויציא אדם ענפים מן השרשים שנאמרו למשה מסיני בביאור והם תר"יג מצות ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותן. Hier hat M. seine Ansicht mit voller Klarheit ausgesprochen. Was nicht aus dem unzweifelhaften Sinn des Schriftwortes oder aus der nicht zu bezweifelnden Überlieferung zu ersehen ist, das sind Zweige, die der Mensch aus den göttlichen Wurzeln herausleitet. Jene sind daher nicht wie diese göttlicher Art. Sie sind vielmehr, wie er ferner sagt בלתי ספק דרבנן unzweifelhaft rabbinischen, d. i. menschlichen Ursprungs. Er hält sich durch kein Dogma zu dem Glauben an ihre Richtigkeit verpflichtet[1]). Sie können richtig, sie können auch unrichtig sein, wie alles Menschliche vom Irrtum nicht ausgeschlossen ist. Die Weisen selbst aber waren von der Richtigkeit ihrer Deutungen durchdrungen und ebenso das beschließende Beth-din, das demnach das Gesetz fixiert hat. Darauf beruht

1) Aus diesem Grunde fügt auch M. in seinem achten Glaubensartikel Sanhedrin Comment. Anfang חלק zu פירוש התורה המקובל מפי הגבורה eine einschränkende Bemerkung hinzu. Unter פירוש המקובל ist auch הל"מ zu verstehen, vgl. oben S. 484, Anm. 2.

aber das Recht und auch die Pflicht, das in solcher Weise vom Beth-din anerkannte und beschlossene Gesetz vollkommen wie einen דין תורה zu behandeln mit allen Konsequenzen bis auf מלקות und מיתה.

Wir mögen uns nämlich wissenschaftlich und theoretisch wie immer zu einer Schriftdeutung oder Meinung der Weisen stellen, so ist sie doch für die Praxis unverbrüchliches Gesetz, sobald sie von dem Beth-din als richtig anerkannt und als zum Bestandteil der Tora gehörig proklamiert ist. Das spricht M. auch klar und deutlich im Gebote 174 aus: היא שצונו לשמוע לב"ד הגדול ולעשות כל מה שיצוו מאיסור והיתר ואין חבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או דבר שיוציאוהו מן החיקשים שהתורה נדרשת בהן או הדבר שיסכימו עליו שהוא איסור תורה . . .[1]). Das beruht auf dem Schriftworte Deuter. 17, 11: „Nach der Lehre, die sie Dich lehren und nach dem Rechte, das sie Dir künden, sollst Du tun. Du sollst nicht abweichen von dem, was sie Dir sagen, nach Rechts oder Links", אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל. Es ist daher kein Widerspruch in der Anschauung M.s, wenn er einerseits die mittels Deutungsregeln abgeleiteten Satzungen, wenn sie nicht sonst noch ausdrücklich als דאורייתא bezeichnet sind, als rabbinisch und als Zweige betrachtet, die der menschliche Verstand frei aus dem Gottesworte, ihren Wurzeln herausleitet, und wenn er andererseits dem diese Ableitung sanktionierenden Beschluß des Beth-din die Gesetzeskraft eines דין תורה zuerkennt, so daß eine mittels קידושי כסף geschlossene Ehe in allem einer nach pentateuchischen Normen geschlossenen Ehe gleich zu erachten ist.

Die große Differenz zwischen Nachmanides und Maimonides besteht in dieser Frage darin, daß N. für diese Deutungen, soweit sie nicht ausdrücklich als „Anlehnung" (אסמכתא) bezeichnet werden, irgend eine Basis der sinaitischen Überlieferung unterstellt und die Satzungen als göttlich und unveränderlich annimmt, während M. theoretisch auf dem Standpunkte des אין המקרא יוצא

1) Vgl. ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שב"ע והם :ממרים פ"א ה"א עמודי התוראה ומהם חק ומשפט יוצא לישראל ועליהן הבטיחה תורה שנ' על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מיעשה הדת עליהן ולהשען עליהן ע"

מידי פשוטו stehend den Satzungen die Gesetzeskraft nur durch den Ausspruch des Beth-din zuerkennt, was die Annulierung desselben durch ein späteres Beth-din גדול ממנו בחכמה ובמנין nicht ausschließt.

4. Differenz, betreffend unsere Kalenderbestimmung.

Diese Differenz tritt uns nicht bei den einleitenden שרשים entgegen, sondern bei dem Gebote 153. Diese Kontroverse ist zugleich ein weiterer Beitrag zu dem Gegensatz von M. und N. in ihrer Anschauung über die Vorrechte des Synedriums. Maimonides bezeichnet die Bestimmung des Monatsanfangs und des Schaltjahrs als ein ausschließliches Recht des großen Beth-din im Lande Israels. Diese Bestimmung kann entweder nach dem Gesehenwerden des Neumondes (ע"פ ראיה) oder nach Berechnung der Umlaufszeit des Mondes (ע"פ חשבון) geschehen, aber die Bestimmung kann doch nur von dem Beth-din in Palästina ausgehen nach dem Worte der Schrift אשר תקראו אותם. Nach dieser Bestimmung müssen wir uns richten, selbst wenn sie irrtümlich wäre[1]).

Die Bestimmung des neuen Monats soll in erster Reihe nach dem Sichtbarwerden des Neumondes von dem palästinensischen Synedrium oder von einem von dem Synedrium dazu autorisierten Gerichtshof auch außerhalb Palästinas geschehen. Das gehört zu den Vorrechten des Synedriums, das als die Nachfolge Moses und Ahrons anzusehen sei[2]). Nur für den Fall, daß kein Synedrium in Palästina besteht, hat die הלכה למשה מסיני die Bestimmung nach der Berechnung des Mondumlaufs angeordnet. Aber auch die Bestimmung ע"פ החשבון kann nur von Palästina ausgehen. Unsere gegenwärtige Kalenderbestimmung hat außerhalb Palästinas ihre Gesetzeskraft nur in der Gewißheit, daß man in Palästina nach derselben Berechnung die Monate und Zeiten bestimmt[3]). Mit dem Verschwinden einer israelitischen Bevölkerung

1) ס"הם Gebot 153. אפילו מוטכרין אפילו שוגגין.

2) Das. vgl. ה' קידוש החדש cap. 5 h. 1. M. stützt sich damit auf Sanh. 13b.

3) קה"ח das. h. 2 und 12; סח"מ das.: ואנחנו נחשב חיום שיקבעו חם ר"ל בני א"י בו ראש חדש, כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין לא בראיה, על קביעותם לא על חשבוננו, אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא בעלמא והבן זה. ואני אוסיף לך

in Palästina wäre nach M. unserem Kalender auch die gesetzliche Basis entzogen.

Nachmanides' Einwände dagegen sind nicht durchgehends stichhaltig. Seine Beweise aus den verschiedenen Stellen des Talmuds, wonach die Festsetzung des neuen Monats und des Schaltjahres tatsächlich nicht vom Synedrium, sondern von drei approbierten Richtern und unter Umständen auch außerhalb Palästinas vollzogen und als giltig angesehen wurde, erschüttern nicht den Bau seines Gegners. Gestattet doch Maimonides dem Synedrium, die Ausübung seines diesbezüglichen Rechts auf Einzelne zu übertragen. Eine solche Übertragung müßte auch nicht immer ausdrücklich ausgesprochen sein. Die Ausübung konnte vielmehr als giltig angesehen werden, wenn die Umstände eine Zustimmung des Synedriums annehmen ließen [1]).

Dagegen sind seine historischen Einwände schwer zu widerlegen, daß tatsächlich die Bestimmung des neuen Monats nach dem Sichtbarwerden des Mondes (ע"פ ראיה) bis gegen Schluß der Amoräerzeit geübt wurde, obgleich das Synedrium längst aufgehört hatte [2]). Nach Maimonides Ansicht hätte auch unser gegenwärtiger auf Berechnung (ע"פ חשבון) beruhender Kalender keine Rechtsbasis, da es in Palästina keine ordinierten Gelehrten (מוסמכין) gibt, deren Deklaration auch bei der Berechnungsmethode nach Maimonides noch notwendig erscheint. Hier haben aber sowohl Nachmanides als die Verteidiger des Maimonides übersehen, daß nach einer anderweitig ausgesprochenen Meinung desselben, ein mit Zustimmung aller Gelehrten Palästinas eingesetzter דיין auch in unserer Zeit als ordiniert (סמוך) zu gelten habe [3]).

Nach Ansicht des Nachmanides ist die Feststellung des Kalen-

בראור, אלו הנחנו דרך בשל שבני ארץ ישראל יקדרו מא"י — חלילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל — ולא יהיה שם ב"ד ולא יהיה בח"ל ב"ד שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יוצילנו בשום פנים לפ־ שאין לנו לחשב חדשים ולעבר שנים בח"ל אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו כי מציון תצא תורה וכו'.

1) S. מגלת אסתר.

2) S. die Rechtfertigung M.s in מגלת אסתר.

3) Sanhedrin cap. 4 h. 11 נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים.

ders durch ein beliebiges Kollegium von drei ordinierten Richtern von Rechtswegen giltig, wenn man auch beim Bestehen eines Synedriums die Bestimmung diesem und dem von ihm eingesetzten Kollegium überließ. Nach Aufhören des Synedriums habe man aber von dem ursprünglichen Rechte wieder Gebrauch gemacht. Unseren gegenwärtigen Kalender verdanke man aber einem späteren Naßi Hillel, der auf Grund einer festen Berechnung für die Folgezeit die Monate und Schaltjahre deklarierte. Diese Nachricht findet sich aber nicht in den beiden Talmuden, sondern nur in ספר היוחסין. Maimonides wußte nichts von dieser Tat Hillels oder er hielt die Nachricht nicht für verbürgt. Sie ist auch kaum denkbar, da die Talmude keine Erwähnung davon machen. Die Rechtsgiltigkeit einer solchen Deklaration zukünftiger Schaltjahre steht auch im Widerspruche mit der talmudischen Lehre[1]).

Maimonides sah sich daher genötigt, für die Giltigkeit unseres Kalenders eine andere Rechtsbasis zu suchen. Er glaubt, sie gefunden zu haben, indem er dem von ihm stets als ב"ד של סמוכין anerkannten ב"ד in Palästina dafür die Rechtsnachfolge zuerkennt. An Stelle der Deklaration dürfe aber die faktische Anerkennung des Neumondtages genügen oder ein altes außer Gebrauch gekommenes Gebet[2]) oder unsere Proklamierung des Neumondtages am vorhergehenden Sabbat dafür angesehen werden. Die Vindizierung des Rechts einer für das Gesamtleben und die Einheit Israels so überaus wichtigen Einrichtung und Ordnung des Kalenderwesens wie so vieler anderer Rechte einer Zentralstelle entspricht jedenfalls dem wie in der Wissenschaft so auch im Leben System und Ordnung suchenden und schaffenden Geiste des großen und tief blickenden Meisters.

---

1) Rosch-Haschana 7a: אין מעברין השנה לפני רח"ש ואם עיברה אינה מעוברת. S. חשגת הרמבן, der die Schwierigkeit erkennt und ברוחק zu heben sucht.

2) S. Sopherim cap. 19 h. 9 und 10. Darin könnte Maimonides mit Nachmanides übereinstimmen, daß die Unterlassung einer wörtlichen Deklaration die Giltigkeit einer durch die Tat und Ausübung geschehenen nicht aufhebt. Wenn aber Isak de Lion im Megillat Ester Maimonides und Nachmanides zu konformieren und mit der angeblichen Proklamation Hillels zu verbinden sucht, so ist das eine Konfusion durchaus heterogener Elemente, und wofür in den Schriften M.s kein Anhalt geboten ist.

Das sind die großzügigen prinzipiellen Gegensätze, die wir aus dem Streit der Meinungen zwischen Maimonides und Nachmanides in dem סה"מ und השגות hervorheben. Ihre sonstigen Kontroversen enthalten einen mehr lokalisierten und zufälligen Widerstreit der Meinungen, ohne von allgemeiner und grundsätzlicher Bedeutung zu sein. In diesen prinzipiellen Gegensätzen sehen wir auch Manches, was für die beiden Gelehrten charakteristisch ist. In der Verehrung und Heilighaltung der im Talmud niedergelegten Worte der alten Weisen sind beide eins; aber M. ist mehr selbständigen und kritischen Geistes, während N. vollständig in ihren Werken aufgeht. Jener trägt oft seinen eigenen Geist in die Lehren des Talmuds hinein, um Licht, Ordnung und organisches Leben in die zerstreuten und wenigstens scheinbar oft einander widerstrebenden Teile hineinzubringen. M. ist in allem der Systematiker, der den Blick auch bei dem Einzelnen auf das Große und Ganze gerichtet hat, während N. mehr ein Novellist und Kommentator ist, der das Einzelne zu erkennen, zu erklären und zu beleuchten sucht, und nur das für richtig hält, was daraus natürlich und gleichsam von selbst herauswächst. Aber eine bedeutsamere Verschiedenheit dieser beiden hervorragenden Persönlichkeiten erkennen wir noch in ihrer Stellung zu den ihnen vorangegangenen Autoritäten der nachtalmudischen Zeit.

Auch hier zeigt sich Maimonides als selbständiger. Maimonides prüft die Ansichten seiner Vorgänger, indem er das, was ihm aus sachlichen Gründen unrichtig scheint, ohne Rücksicht auf die Person scharf und entschieden abweist und seine eigenen Wege geht. Nachmanides hingegen sieht in den früheren talmudischen Größen die Träger des Talmuds (פנה ועמוד), die Lehrer, denen wir die Einführung in die richtigen Wege und Stege des Talmuds verdanken[1]). Darum habe er es sich von Jugend an zur Aufgabe gemacht, ihre Werke gegen jeden Angriff zu verteidigen, und daran halte er noch im Alter fest. Ihre verschiedene persönliche Stellung zu diesen älteren Autoren spricht

1) מנעוריי גדלני כאב ומבטן אמי אנחנה . . . ללמד זכות על הראשונים . . . כי הם לנו בלמוד התלמוד פנה ועמוד, הם אשר חורונו ולמדונו, הם שהעמידונו על דרכי התורה ושבילם וכו' (הקדמה להשגות).

sich in der Klage aus, welche beide in ihren Einleitungen zu den vorliegenden Schriften gegen ihre Zeit führen.

Maimonides betrachtet es als ein Unglück, als einen bösen Stern seines Volkes, daß einer dem anderen ohne besondere Prüfung blindlings folgt und man von den früheren auch das hinnehme, was schon bei oberflächlicher Betrachtung sich als unrichtig erweist. Er sieht darin eine traurige Erfüllung der Weissagung Jes. 29, 11 [1]).

Die Klage des Nachmanides hingegen wendet sich im Gegenteil gegen diejenigen seiner Zeit, die haufenweise als Klügler (תחכמונים) auftraten, um mit überlautem Geschrei durch Fragen und Einwände den hochragenden Weisheitsbau der Älteren einzustürzen. Mit ihrem kritischen Schwerte wollen sie lebenskräftige Ideen töten, um ihre eigenen, unlebenskräftigen an ihre Stelle zu setzen [2]). Diese zu bekämpfen und die Alten zu bekrönen, war sein Streben von Jugend an, und das drängt ihn auch hier, den Verfasser der חלכות גדולות gegen das abfällige Urteil des Maimonides in seinem „Buche der Gesetze" in Schutz zu nehmen.

Bei seiner liebevollen Hinneigung zu den Alten und bei seinem Verlangen, sie zu verteidigen, will aber N. seine Selbständigkeit nicht völlig aufgeben. Er will ihnen ein Schüler sein, um ihre Worte zu bekräftigen und festzustellen, und sich mit ihnen schmücken, aber kein Esel, der ihre Bücher ohne Wahl und unbesehen weiter trägt. Er will ihre Wege und ihren Wert erkennen; er folgt aber nur seiner eigenen Einsicht, wenn diese von der ihrigen abweicht. Er kennt kein Ansehen der Person, wenn es sich um die Tora handelt. Denn Gott gibt Weisheit zu allen Zeiten und entzieht das Gute nicht denen, die in Unschuld wandeln [3]).

---

1) . . . . ונמשכו קצתם אל קצתם מבלי חשתכלות גדול, וזה אצלי קשי מזלנו ונתאמת אצלי חיוב יעודי אשר יעדנו: ותחי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום וכו' (חקדמה לסה"ב) . .

2) וחנה בדורות האחרונים חמונים חמונים, כולם תחכמונים, שאגת אריה וקול לבאים, באים בקושיות וחוויות, לחפיל חכמות בנויות לחלפיות, ובידם חרב פיפיות, לחמית ולחחיות, לחמית חכמות אשר לא תבותינה, ולהחיות דברים אשר לא תחיינה וכו . . . (חקדמה לחשגוה).

3) Das.

Nachmanides ist auch trotz seiner polemischen Tendenz und Gegnerschaft ein Bewunderer und Verehrer wie des Maimonides im allgemeinen so noch besonders seines „Buches der Gesetze". Er bezeichnet es als eine Schrift voll Duft, Myrrhe und Kassia, kostbarer als alle kostbaren Geräte. Er nennt es ferner einen planvollen Bau, unermeßlich, unergründlich und ohne Gleichen [1]).

Durch diese beiden Männer hat der Name „Mosche" eine Erweiterung des Begriffs der Heiligkeit und Weisheit erfahren. Auch sie gehören zu den Unsterblichen, die wir noch heute als „unsere Lehrer" betrachten.

1) אגרת מקוטרת מר וקדח, יקר מכל כלי חמדה . . . בנין בצנין, אין לו חקר ומנין, עמוק עמוק מי ימצאנו, ורחוק רחוק מי יראנו.

Druck von August Pries in Leipzig.

3 6105 012 242 025

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

28D APR 04 1996